معالم التجديد الفقهي

معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر

في الفقه الاسلامي

من أبحاث

السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ خليل رزق



(ع)
مؤسسة
الامام الجواد
تأسست 1427 هـ
للفكر والثقافة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الأوّل

الفقه الإسلامي وضرورة الاجتهاد

أصالة الإسلام ومتغيّرات العصر

يواجه الواقع الإسلامي المعاصر الكثير من الأسئلة والاستفهامات والمشكلات، وأسباب ذلك تعود إلى ما يُصطلح عليه الآن بإشكالية الحداثة والمعاصرة، وإشكالية الأصالة والغربة، وربّما أُطلِق عليها أيضاً إشكالية الثابت والمتغيّر.

وتختلف الصياغات من كاتبٍ إلى آخر، ومن مفكّر إلى ثانٍ، والجميع يشير إلى مشكلة واحدةٍ هي:

إنّ الإسلام ثابت وأصيل ويعود إلى أصولٍ تاريخية وصلت إلينا من قرون مديدة، بينما الحياة تفرض المزيدً من التحدّيات، وتثير التساؤل حيال مزيد من القضايا، فكيف يمكن التوفيق بين الإسلام الثابت الأصيل، وبين العصر المتغيّر؟

وعندما نتحدّث عن ثبات القوانين الإسلامية التشريعية وعدمِ قابليّتها للتغيّر فإنّنا نعني بذلك ما ورد من أدلّة تثبت أنّ النبيّ محمّداً صلّى الله عليه وآله هو خاتم الأنبياء والمرسلين، ورسالته خاتمة الرسالات، وشريعته خاتمة الشرائع؛ ما يعني بأنّ كلّ التشريعات والقوانين التي جاء بها صلوات الله عليه وآله ثابتة لا يمكن أن تنالها يد التغيير، وهذا أيضاً ما نطقت به جملة من الروايات الشريفة؛ منها:

١ـ عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام قال: قال جدّي رسول الله صلّى الله عليه وآله: «أيّها النّاس حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد بيّنهما الله عزّ وجلّ في الكتاب وبيّنتهما لكم في سنّتي وسيرتي»[١].

٢ـ روى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء بعده»[٢].

وإذا ما ضممنا إلى هذه الأحاديث ما ورد في مجال بيان قدرة الشريعة الإسلامية على الاستجابة لكلّ المستجدّات والظروف، فسيتبيّن لنا أنّ هذه القوانين قادرة ـ مع ثباتها ـ على مواكبة المتغيّرات في كلّ العصور اللاحقة.

وهذا ما صرّح به أئمّة أهل البيت عليهم السلام مثل ما ورد:

١ـ عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يَدعْ شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله، وجعل لكلّ شيءٍ حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً»[٣].

((١) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤هـ : ج ١٨، ص ١٢٤.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، **أصول الكافي**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، قم، ط٥، ١٩٨٤م: ج ١، ص٥٧.

(٣) المصدر نفسه: ج١، ص٥٩ ـ ٦٢، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، ح٢.

٢ـ عن الإمام الباقر عليه السلام أيضاً قال: «ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنّة»[١]

٣ـ عن سماعة، عن الإمام أبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام قال: قلت له: أكلّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه، أو تقولون فيه؟ قال: «بل كلّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه»[٢].

من جهة أُخرى يمكن القول بأنّ القرآن والسنّة تضمّنا أصولاً يمكن الاستفادة من تفريعاتها المتعدّدة والمتنوّعة لاستخراج كلّ ما يحتاجه البشر في كلّ عصر وزمان ومكان. فالقواعد الكلّية هي بمثابة أصول تحتوي على جميع أبواب المعرفة في شتّى المبادئ.

ونرى ذلك بوضوح في كلمات للأئمّة عليهم السلام أشاروا فيها على أصحابهم وأتباعهم إلى ما يفيد ذلك، كما ورد في المأثور عنهم:

١ـ عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم التفريع»[٣].

٢ـ عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»[٤].

ولم تكن هذه التعاليم مجرّد نظريات بل إنّ الوقائع والأحداث

---

(١) المصدر نفسه: ح٤.

(٢) المصدر نفسه: ح١٠.

(٣) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج١٨، باب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح٥١.

(٤) المصدر نفسه: ح٥٢.

التي كانت تجري في زمن الأئمّة عليهم السلام والأسئلة التي ترد عليهم من الأصحاب تفيد بأنّهم كانوا يحاولون تعليم الأصحاب كيفية استخراج الأحكام الفرعية من الأصول والقواعد العامّة، وإليك بعض ما يفي بذلك:

• روي أنّه قُدّم إلى المتوكّل العباسي رجلٌ نصرانيّ فجَر بامرأة مسلمة، فأراد أن يقيم عليه الحدّ فأسلم، فقال يحيى بن أكثم: الإيمانُ يمحو ما قبله، وقال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود، فكتب المتوكّل إلى الإمام أبي الحسن الهادي عليه السلام يسأله، فلمّا قرأ الكتاب، كتب: «يضرب حتى يموت».

فأنكر الفقهاء ذلك، فكتب إليه يسأله عن العلّة، فكتب عليه السلام:

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿فَلَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ۞ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبَادِهِۦ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾.[1]

فأمر به المتوكل فضُرب حتّى مات[2].

• روى عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرتُ فانقطع ظفري، فجعلتُ على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام:

---

(١) سورة غافر، الآيتان: ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) ابن شهر آشوب، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، النجف: ج٤، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٥

«يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّوجلّ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[١]، امسح على المرارة»[٢].

إذن فالقرآن الكريم والسنّة النبوية وأحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام لم تترك شيئاً من الأحكام الشرعية والقواعد الفقهية وغيرها من القضايا والأمور التي يحتاج إليها الناس على مدى العصور والأزمنة إلاّ وبيّنت أحكامه وفصّلت تشريعاته، ومع ذلك بقي أهل العلم والفكر والمعرفة يحاولون جاهدين في سبيل مواجهة من ينكر قدرة الإسلام وتعاليمه على مواكبة مسائل كلّ عصر ومتغيّراته ومستجدّاته مع تأكيدهم وحرصهم على ثوابت قواعد هذه الشريعة.

وعلى المستوى الاجتماعي المعاصر تحرّكت بعض الرؤى والأفكار كالتي نراها في بعض الكتابات الإسلامية المعاصرة ككتابات العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي والأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري وغيرها من النظريات والأفكار التي تحرّكت لحلّ الإشكال باتجاه إيجاد مناهج جديدة للنظر الفقهي.

ومن ثمّ وُصف الفكر الإسلامي بكونه غير متحجّر أو جامد ومنغلق على نفسه، بل يقبل كلّ أشكال النقد والنقاش والمرونة في التعاطي معها، ونتج عن ذلك أن يطرح علماء الإسلام هذه الإشكاليات المعاصرة في العلن من غير حرج ولا خوف.

---

(١) سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

(٢) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج١، باب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح٥.

فللشهيد مرتضى مطهّري مثلاً الدور الطليعي والريادي في مناقشة كلّ الأفكار التي تحمل النقد أمام الملأ وفي أندية الطبقة المثقفة والجامعية، نرى ذلك في ما قدّمه في بعض المحاضرات والندوات حيث تعرّض إلى إشكالية الحداثة والأصالة وكيفية التوفيق بينهما. يقول في عرضه لهذه الإشكالية:

«إنّ الإسلام دين، وإنّه آخر الأديان، وتعاليمه خالدة، ويجب أن يبقى إلى الأبد حاملاً نفس المواصفات التي كان عليها يوم ظهوره، فهو إذن ظاهرة ثابتة لا تقبل التطوّر، أمّا الزمن فهو متطوّر بذاته، وطبيعته تقتضي التجديد والتغيير، وكلّ يوم يأتي بشيء جديد يختلف عن سابقه، فكيف يمكن التوفيق بين شيئين، أحدهما ثابت في ذاته لا يتغيّر، والآخر متغيّر في ذاته لا يثبت؟

... وهل يمكن أن يظلّ الطفل ذو العامين يستعمل نفس ثوبه حين يصير عمره عشرين سنة في حين إنّ جسمه في نموّ متزايد، والثوب هو نفس الثوب الذي كان يستعمله خلال ذلك العمر؟

علينا الإذعان إذن بأنّها مشكلة لا يمكن علاجها بتلك البساطة، وهذه المشكلة تذكّرنا بمشكلة أخرى طرحها الفلاسفة الإلهيّون وعالجوها، وهي: «ربط المتغيّر بالثابت» أو «ربط الحادث بالقديم». وتبدأ مشكلتهم من قولهم: يجب أن تكون علّة المتغيّر متغيّرة وعلّة الثابت ثابتة، وكذلك علّة الحادث حادثة وعلّة القديم قديمة، إذن كيف تنتهي جميع المتغيّرات والحوادث في العالم إلى علّة أزلية لا تقبل التغيير؟

يجيب الفلاسفة هناك بقولهم: إنّهم اكتشفوا «رابطاً» ثابتاً أزليّاً من جهة، ومتغيّراً حادثاً من جهة أخرى، ويعتقدون أنّ مهمّة هذا الرابط هي ربط المتغيّرات والحوادث بالذات القديمة الكاملة الأزليّة...»[١].

ومن الأعلام المعاصرين الذين قدّموا عرضاً لهذه الإشكالية الشيخ السبحاني حيث طرح السؤال التالي:

«إذا كانت الحياة الاجتماعية على وتيرة واحدة لصحّ أن يديرها تشريع خالد ودائم، وأمّا إذا كانت متغيّرة تسودها التحوّلات والتغييرات الطارئة، فكيف يصحّ لقانون ثابت أن يسود جميع الظروف مهما اختلفت وتباينت؟»

ويضيف: «إنّ الحياة الاجتماعية التي يسودها الطابع البدوي والعشائري كيف تلتقي مع حياة بلغ التقدّم العلمي فيها درجة هائلة، فكلّ ذلك شاهد على لزوم تغييرِ التشريع حسب تغيّر الظروف».

ثم يتابع القول: «هذا السؤال كثيراً ما يثار في الأوساط العلمية ويراد من ورائه أمر آخر، وهو التخلّص من قيود الدين والقيم الأخلاقية، مع الغفلة أنّ تغيّر ألوان الحياة لا يصادم ثبات الشريعة وخلودها على النحو الذي بيّنه المحقّقون من علماء الإسلام»[٢].

---

(١) مطهّري، مرتضى، **الإسلام ومتطلّبات العصر**، ترجمة علي هاشم، دار الأمير، بيروت، ط١، ١٩٩٢م: ص١٤و١٥.

(٢) السبحاني، جعفر، **رسائل ومقالات**، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام إيران ـ قم، ط١، ١٤٢١هـ: ص٤٢.

وفي الواقع كلّ هذه الاتّجاهات التي نظرت إلى إشكالية الحداثة والمعاصرة، وإشكالية الثابت والمتغيّر، تظافرت لإيجاد حلّ لهذه المشكلة.

وفي النظرة التاريخية إلى جذور المسألة ذهب البعض إلى أنّها تعود إلى عصر التّماس، وهو ما يُطلق عليه عصر النهضة أو التنوير العربي. فهؤلاء يرون أنّ المشكلة بدأت قبل حوالي قرنين من الزمان حينما عادت وتيرة التّماس بين العالم الإسلامي وبين الغرب.

وهناك من الباحثين من يرى أنّ المشكلة تعود إلى القرون الهجرية الأولى وأنّ مشكلة الأصالة والمعاصرة كانت تطلّ علينا في كلّ عهد من عهود المسلمين السالفة، وكلّما ابتعدنا عن عصر النصّ تبلورت المشكلة بشكل أعمق وأكبر.

ويطرح الشهيد المطهّري المشكلة من زاوية أُخرى حيث يرى بأنّ عالمنا عالم التغيّر والتحوّل، ولا يبقى شيء ثابتاً، بل إنّه سيتحوّل ويشيخ، وبعد ذلك يموت وينطفئ، وينقضي عمره؛ فهل الدين كذلك؟ وهل للدين مرحلة زمنية معيّنة إذا مرّت وانقضت فسوف ينقضي عمر الدين أيضاً؟ أم ليس الأمر كذلك، وإنّما هو دائم، باقٍ بين الناس[1].

يعالج الشهيد المطهّري هذه المشكلة من خلال مقاربته بين

---

(١) مطهّري، مرتضى، **مفاهيم إسلامية** (الدين شمس لن تغيب)، دار التيّار الجديد، لبنان ـ بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م: ص٧.

الظواهر الاجتماعية التي تحتفظ بوجودها خلال عمرها لكونها حاجات بشرية، أو وسائل لإشباع تلك الحاجات الإنسانية، وبين الدين وخلوده بما يمثّله من حاجة طبيعية للبشر.

فالحاجة الطبيعية كحبّ المعرفة والاستطلاع، وحبّ الشهرة والجمال، والرغبة في الأُسرة والنسل و.... هي رغبات وحاجات موجودة في الطبيعة الإنسانية في قبال الحاجات غير الطبيعية، أي العادات التي يعتاد عليها أكثر الناس مثل شرب الشاي أو السجائر و... فإنّها قد تصبح حاجات يحتاج إليها الإنسان، ويرغب فيها بشدّة، ولكن رغم ذلك، فإنّه يتمكّن من هجرها والتخلّص منها.

«وإذا أردنا أن نثبت بأنّ الدين يبقى ويدوم، فلابدّ أن يكون أحد هذين الأمرين: إمّا أن يكون بنفسه حاجة طبيعية، أو يكون وسيلة لإشباع الحاجة الطبيعية»[1].

والدين يملك كلتا الميزتين، فإنّه بنفسه حاجة فطرية وشعورية للبشر، كما ثبت ذلك في النظريات الفلسفية والاجتماعية لكبار العلماء والمحقّقين، وكذلك هو الوسيلة الوحيدة لإشباع الحاجات الفطرية للبشر، بحيث لا يمكن لغيره أن يحلّ محلّه، وليس كما اعتقد البعض بأنّ العلم يُشبع حاجات البشر ورغباتهم[2].

ولم تكن هذه المشكلة بعيدة عن متناول أبحاث فقهاء الإمامية

---

(١) **مفاهيم إسلامية**، مصدر سابق: ص١٣ ـ ٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ص١١.

الذين طرحوا مبدأ الاجتهاد كحلّ جذريّ لكلّ التحدّيات التي يواجهها الفكر الإسلامي على امتداد التاريخ.

لكنّ الأزمة تفاقمت مع انصياع بعض الإسلاميين للتهويلات القادمة إلينا من الغرب والنهضة العلمية والصناعية التي أحدثها؛ فأوجد اعتقاداً ساد أذهان الواهنين البعيدين عن الإسلام وأصالته وثوابته حملهم على التساؤل عن قدرة التشريع الإسلامي على مواكبة العصر وتأخّره عن ركب الحضارة وضرورة إيجاد حلول في الفقه الإسلامي لكلّ أشكال الحداثة والمعاصرة.

وكان في الشرق آذان صاغية لسماع هذه الشبهة فتجاوبوا مع هؤلاء المستشرقين متشبّثين بأنّ الحضارة الغربية أفرزت حقوقاً وعقوداً في مجالات مختلفة وموضوعات جديدة لم يكن لها أيّ حلول في الفقه الإسلامي،كلّ ذلك صار سبباً لتوهّم وجود النقص في التشريع الإسلامي وعجزه عن إدارة المجتمع بقوانينه وطقوسه، فلا محيص للمسلمين من التطفّل على موائد الغربيّين في هذه المجالات. فمثلاً:

١ـ التأمين بكلّ أقسامه أمر جديد لا يوجد له أيّ حكم منصوص في التشريع الإسلامي.

٢ـ حقّ التأليف، وحقّ الاختراع، وحقّ الطبع، وحق النشر، هذه الحقوق لم يكن لها حكم في التشريع الإسلامي.

٣ـ التلقيح الاصطناعي وزرع الأعضاء وبيعها والاستنساخ البشري

والتشريح وتغيير الجنسية وغيرها من الموضوعات الجديدة في عالم الطبّ.

٤ـ الشركات التجارية كشركة التضامن وشركة التوصية وشركة المحاصّة وشركة المساهمة وغيرها من الشركات.

٥ ـ البنوك التي لا محيص عنها في المجتمع المدني اليوم.

إلى غير ذلك من الموضوعات التي واجهت علماء الإسلام منذ مطلع القرن العشرين وكانت سبباً لإثارة شبهة النقص في التشريع الإسلامي[١].

هنا يواجه الواقع الفكري الإسلامي المعاصر الكثير من التحديات التي تفرض عليه إثبات مقولة أنّ للإسلام القدرة الكافية على إيجاد الحلول والمشاكل التي تواجه عملية إدارة مجتمع حديث يعيش عصر التطوّر التكنولوجي والمعرفي.

وعليه فإنّنا عندما نقف ونقول: إنّ الإسلام قادر على إصلاح واقع الإنسان المعاصر وإنقاذ الحضارة البشرية الراهنة، المتحلّلة من كلّ القيود والالتزامات التشريعية والأخلاقية التي نادت بها الأديان السماوية...

علينا أن نثبت ذلك بالدليل والبرهان في سياق المواجهة الفكرية والثقافية تجاه الدين بشكل عامّ والإسلام بشكل خاصّ.

---

(١) السبحاني، جعفر، **رسائل ومقالات**، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران، قم، ط١، ١٤٢١هـ: ص٩ ـ ١٠.

مقدّمة لابدّ منها

ولتحديد جذور المشكلة وبداياتها ومتى واجه علماء الفكر الإسلامي هذه القضية، لابدّ من الإشارة إلى مقدّمة هامّة لها ارتباط مباشر بمثل هذه الأبحاث وهي:

نحن نعلم أنّ الله سبحانه وتعالى أنزل ـ على مرّ التاريخ البشري ـ العديد من الأنبياء والرُسل حملوا إلى الناس ديانات متعددة، وإن كان التعبير «بالديانات» مخالفاً للحقيقة، لأنّ القرآن الكريم عندما يشير إلى مسألة «الدين» يعبّر عنها بصيغة المفرد بقوله تعالى:

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾.(١)

فالصحيح هو التعبير «بالشرائع» لأنّها شرائع متعددة؛ قال تعالى:

﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا ﴾(٢).

فالدين واحد والشرائع متعدّدة كما نزلت على النبي نوح عليه السلام أو إبراهيم عليه السلام أو موسى عليه السلام أو عيسى عليه السلام أو نبيّنا الأكرم محمد صلّى الله عليه وآله.

يقول الطباطبائي: «فكأنّ الشريعة هي الطريقة الممهّدة لأمّة من الأمم أو لنبيّ من الأنبياء الذين بعثوا بها كشريعة نوح وشريعة موسى وشريعة عيسى عليهم السلام وشريعة محمد صلّى الله عليه وآله، والدين هو السنّة والطريقة الإلهية العامّة لجميع الأمم. فالشريعة تقبل النسخ

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

دون الدين بمعناه الواسع.

وهناك فرق آخر وهو أنّ الدين ينسب إلى الواحد والجماعة كيفما كان، ولكن الشريعة لا تنسب إلى الواحد إلاّ إذا كان واضعها أو القائم بأمرها، يقال: دين المسلمين ودين اليهود وشريعتهم، ويقال: دين الله وشريعته، ودين محمد وشريعته، ويقال: دين زيد وعمرو، ولا يقال: شريعة زيد وعمرو...».

ثم يتابع الطباطبائي:

«وكيف كان فالمستفاد منها أنّ الشريعة أخصّ معنىً من الدين».

والإسلام الشريعة الجامعة لكلّ مزايا الشرائع السابقة وزيادة، والتي ترجع كلّها إلى حقيقة واحدة.

وأمّا قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ﴾ [1]

فلا ينافي ذلك إذ الآية تدلّ على أنّ شريعة محمّد صلّى الله عليه وآله المشروعة لأمّته هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام مضافاً إليها ما أوحاه الله إلى محمّد صلّىالله عليه وآله، وهو كناية إمّا عن كون الإسلام جامعاً لمزايا جميع الشرائع السابقة وزيادة، أو عن كون الشرائع جميعاً ذات حقيقة واحدة بحسب اللبّ وإن كانت مختلفة بحسب اختلاف الأمم في الاستعداد كما يُشعر به أو يدلّ عليه قوله بعد:

(١) سورة الشورى، الآية: ١٣.

﴿أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾[١].

فالله سبحانه لم يتعبّد عباده إلا لدينٍ واحد وهو الإسلام له، إلاّ أنّه سلك بهم لنيل ذلك مسالك مختلفةً وسنّ لهم سنناً متنوّعة على حسب اختلاف استعداداتهم وتنوّعها، وهي شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلّى الله عليه وآله...» .[٢]

والقول بأنّ الدين واحد لا يعني وجود تغيير أو خلاف في جذور هذه الشرائع، بل إنّ الأصول واحدة، فالتوحيد والنبوّة والمعاد كلّها جذور وأصول واحدة في الشرائع التي جاء بها هؤلاء الأنبياء عليهم صلوات الله، فكلٌّ نبيّ من أنبياء أولي العزم بيّن لقومه وجوب الإيمان بهذه الأصول (التوحيد والعدل والنبوة).

نعم هذه الشرائع عندما بيّنت التوحيد وغيره من الأصول لم تبيّنه أو تجعله على درجة واحدة، وإنّما بيّنته على درجات مختلفة.

فالدين الحنيف الإلهيّ القيّم على المجتمع الإنساني هو الذي تهدي إليه الفطرة وتميل إليه الخلقة البشرية بحسب ما تحسّ بحوائجها الوجودية، وتلهم بما يسعدها فيها من الاعتقاد والعمل، وهذا أمر لا يتغيّر ولا يتبدّل لأنّه مبنيّ على الفطرة التكوينية التي لا

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١٣.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدّسة. عن طبعة الأعلمي، بيروت، ١٩٧٣م: ج٥، ص٣٥٠ ـ ٣٥١.

سبيل للتغيير والتبدّل إليها، فلا يختلف بحسب الأحوال والأزمان بأن يدعو إلى السعادة الإنسانية في حال دون حال أو في زمان دون زمان، ولا بحسب الأجزاء بأن يزاحم بعض أحكام الدين الحنيف بعضها الآخر بتناقض أو تضادّ أو أيّ شيء آخر يؤدّي إلى إبطال بعضها بعضاً، فإنّ الجميع يرتضع من ثديٍ التوحيد، ولا بحسب الأشخاص[١] ... سواء كان الشخص هو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى أو محمد صلوات الله عليهم.

والدين مصطلح قرآنيّ ورد في عشرات النصوص القرآنية كالآية التي تقدّم ذكرها: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[٢].

ففي هذه الآية سؤال يطرح نفسه وهو: أيُراد من الدين هنا الإسلام الاصطلاحي فيكون في قبال الشرائع الأخرى، أم يُراد منه الإسلام بمعناه العامّ ـ أي التسليم إلى الله تعالى ـ فتدخل جميع الشرائع السماوية الأخرى؟

عند مراجعة المعنى اللغويّ نجد معاني متعدّدة للدين، منها الطاعة الجزاء[٣] ، وهذا المعنى اللغوي لم يقصده القرآن الكريم محضاً عندما استعمل مفردة الدين، وإنّما قصد به معنىً آخر ذكره جملة من المفسّرين ـ وكما تقدّم في كلام الطباطبائي ـ هو أنّ الدين

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٧، ص٢٤٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩.

(٣) الراغب، الحسين بن محمد الإصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، قم، ط٣، ١٤٢٤هـ: ص٣٢٣، مادّة دين.

نحو سلوك في الحياة يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه(١).

وهذا البحث ـ في حقيقة التوحيد في الأديان ـ هو موضوع الدراسات الفلسفية والعقائدية التي بحثته بشكلٍ تفصيليّ.

غاية القول: أنّ الأصول ثابتة، وبيانها وعمقها يختلف من شريعة إلى أخرى، وعندما نأتي إلى الجهة الأخرى من الدين وهي الشريعة التي هي ترتبط بعمل الناس وتكاليفهم ـ وهو ما يُعبَّر عنه بالفقه الذي يرتبط بعبادات الناس، وأحكام معاملاتهم، وبصلاتهم وصومهم، وبالإدارة والاقتصاد ـ هذه الجهات التي نعبّر عنها بالفقه هو المعنيّ بالإجابة عنها، بخلاف الأحكام أو الأمور التي ترتبط بالأصول التي يجب أن يجيب عنها علم الكلام والفلاسفة.

أمّا لماذا تختلف هذه الشرائع من زمان إلى آخر؟ ولماذا هناك شريعة في زمن موسى عليه السلام تختلف عن الشريعة التي نزلت في زمن النبي محمد صلّى الله عليه وآله؟ فهذا من الأبحاث الموكولة إلى علم الاجتماع حيث يُبحث فيه عن التطوّر البشري ومراتب احتياجهم إلى هذه الشريعة أو تلك لإدارة نظام الحياة. والشاهد على ذلك هو أنّنا نجد أنّ الأمم تتطوّر وتتكامل فتصل إلى مرحلة لا تستطيع معها أن تكون الشريعة السابقة كافية للإجابة على كلّ متطلّباتها الحياتية

---

(١) الحيدري، كمال، **التفقّه في الدين**، بقلم: طلال الحسن، دار فراقد قم، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م: ص٣٥ ـ ٣٦.

للمستجدّات، ومن هنا نحتاج إلى شريعة جديدة.

فالفترات بين الأنبياء تختلف، فما بين النبي عيسى عليه السلام وبين نبيّنا محمد صلّى الله عليه وآله تصل هذه الفترة إلى أكثر من خمسة قرون، وبين عيسى عليه السلام وموسى عليه السلام كذلك، وهكذا بين سائر الأنبياء. فمع الفترة الطويلة لنزول الشرائع تكون تلك الأمم والمجتمعات البشرية قد تجاوزت المرحلة التي جاءت بها الشريعة السابقة بنحوٍ تحتاج إلى شريعة جديدة وإلى نظام جديد، ولهذا فإنّ الله تعالىٍ يُنزل شريعة جديدة وذلك بعد أن تستنفد الشريعة السابقة أغراضها، لأنّنا لا ندور مدار زمن محدّد.

أمّا بالنسبة للشريعة الإسلامية كما هو مُحقّقٌ وثابت في علم الكلام، فإنّها جاءت بنظام لإدارة الحياة قادرٍ على أن يستجيب لكلّ متطلّبات الحياة مهما بلغت درجة تطوّرها ٍونموّها وتكاملها. وهذا فارق أساسيّ بين الشريعة التي جاء بها الإسلام والشرائع السابقة التي جاء بها الأنبياء السابقون، ومن ثمّ لا توجد بعدها شريعة أخرى كما ثبت في علم الكلام من أنّه قد انسدّ باب النبوّة، وباب الإخبار من السماء والوحي.

وإن كان البعض طرح نفس التساؤل حول تعدّد الشرائع ونسخ بعضِها بعضَها الآخر، فذهب إلى ضرورة نسخ شريعة الإسلام كما حصل في الشرائع المتقدّمة، والإتيان بشريعة جديدة تتناسب مع الحاجات الاجتماعية لهذا العصر.

وهذه الشبهة صاغها السيد الطباطبائي بهذه الصورة حيث قال:

«وقد اشتبه الأمر على من يقول: إنّ جعل القوانين العامّة لمّا كان لصلاح حال البشر وإصلاح شأنه وجب أن تتبدّل بتبدّل الاجتماعيات في نفسها وارتقائها وصعودها مدارج الكمال، ولا شكّ أنّ النسبة بين ذلك العصر وعصر بعثة عيسى عليه السلام وموسى عليه السلام، فكان تفاوت النسبة بين هذا العصر وعصر النبي صلّى الله عليه وآله موجباً لنسخ شرائع الإسلام، ووضع قوانين أُخر قابلة الانطباق على مقتضيات العصر».

ثم أجاب عن ذلك قائلاً:

«إنّ الدين لم يعتبر في تشريعه مجرّد الكمال المادّي الطبيعي للإنسان، بل اعتبر حقيقة الوجود الإنساني، وبنى أساسه على الكمال الروحي والجسمي معاً، وابتغى السعادة المادّية والمعنوية جميعاً، ولازم ذلك أن يعتبر فيه حال الفرد الاجتماعي المتكامل بالتكامل الديني دون الفرد الاجتماعي المتكامل بالصنعة والسياسة، وقد اختلط الأمر على هؤلاء الباحثين، فإنّهم لولوعهم في الأبحاث الاجتماعية المادّية ـ والمادّية متحوّلة متكاملة كالاجتماع المبنيّ عليها ـ حسبوا أنّ الاجتماع الذي اعتبره الدين، نظير الاجتماع الذي اعتبروه، اجتماع ماديّ جسمانيّ، فحكموا عليه بالتغيّر والنسخ حسب تحوّل الاجتماع المادّي. والدين لا يبني تشريعه على أساس الجسم فقط، بل الجسم والروح جميعاً، وعلى هذا يجب أن يفرض فرد دينيّ أو اجتماع دينيّ جامع للتربية الدينية والحياة المادّية التي سمحت به دنيا اليوم،

ثم لينظر هل يوجد عنده شيء من النقص المفتقر إلى التتميم، والوهن المحتاج إلى التقوية؟»[(١)].

ومن خلال ذلك نعود للدخول في أساس وصلب المشكلة وهي كيفية التوفيق بين القول بالخاتمية ـ كما يُعبّر عنه بأنّ الرسول صلّى الله عليه وآله آخر الرسل ـ وبين الزمن المتغيّر؟ أو بين الشريعة الثابتة والزمن المتغيّر، والقول بالخاتمية؟

فنحن نعتقد أنّ البشرية في تطوّر وتكامل ونموّ دائم لا يقف عند حدّ، ونعتقد من جهة أخرى أنّ الإسلام آخر الأديان وآخر الشرائع السماوية التي نزلت ولا توجد شريعة أخرى، فكيف نقول من جهة بأنّ الإسلام آخر الشرائع، ومن جهة أخرى أنّ الزمن في تغيُّر دائم ويستطيع أن يجيب على كلّ المشكلاًت؟

الاجتهاد في الشريعة وضرورته

هنا تبرز ضرورة الاجتهاد والحاجة إليه، وهنا تأتي أهميّته كضرورة تشريعية في الفقه الإسلامي. ولم يكن باب الاجتهاد مفتوحاً في الشرائع السابقة، بخلاف الشريعة الإسلامية التي فُتح فيها باب الاجتهاد.

وهذا معناه أنّ هذا القدر من التطوّر والنموّ والتكامل في الحياة البشرية لا شكّ بأنّ الإسلام فتح فيه باباً ومنفذاً ليستطيع أن يجيب

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٢، ص١٣٣.

عن هذه المستجدّات لاستيعاب المشاكل التي تحدث.

وهذا ما نجده جليّاً في المدرسة الإمامية التي فتحت باب الاجتهاد في الصدر الأوّل من الإسلام، أي في عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وبقي الاجتهاد في هذه المدرسة مفتوحاً إلى ما بعد عصر غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام. والتفت إليه بعض مفكّري وعلماء السنّة فأخذوا ينادون بفتح باب الاجتهاد، وهذا ما يبيّن لنا مسألة هامّة وهي أنّ الإسلام لكي يجيب على مستجدّات العصر، ولكي يستطيع أن يواكب الأحداث لابدّ أن يُفتح فيه باب الاجتهاد الذي تكمن ضرورته وفلسفته هنا.

يرى الشهيد السيد محمد باقر الصدر أنّ الاجتهاد في الدين هو العامل الأساس في تمكين الإسلام من الإجابة عن متطلّبات العصر واستيعابه لجميع جوانب الحياة البشرية، فهو يرى أنّ الاجتهاد هدفه: «تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة، لأنّ التطبيق لا يمكن أن يتحقّق ما لم تحدّد حركة الاجتهاد معالم النظرية وتفاصيلها»[١].

من هنا جرت الأبحاث ووقعت الاختلافات واختلفت الاتجاهات في تحديد مفهوم الاجتهاد وتطوير مواصفات المجتهد لتتلاءم مع احتياجات عصرٍ جديد ومشاكل جديدة.

---

(١) الصدر، محمد باقر، **الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد**، مجلة الغدير، بيروت: العدد الأول ديسمبر ١٩٨٠م، صفر ١٤٠١هـ.

وكما هو واضح ومعلوم لدى الجميع فإنّ الاجتهاد في الفقه هو أحد أبرز السمات والمميزات التي انفرد بها فقه الشيعة الإمامية.

ونظراً لوجود بعض الالتباسات حول معنى الاجتهاد ـ حيث يعتقد البعض أنّه نوع من إعمال الرأي والاستحسان لدى الفقهاء؛ ما يضفي عليه الطابع السلبي ـ نرى من الضروري توضيح معناه وما هو المراد به عند فقهاء الإمامية، لتمييز الخطأ من الصواب، وذلك عن طريق بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي له.

أوّلاً: الاجتهاد في اللغة

الاجتهاد في مدلوله اللغوي واشتقاق مادّته مأخوذ من «الجُهد» ـ بالضمّ ـ بمعنى الطاقة، أو ـ بالفتح ـ بمعنى المشقّة، ويأتي بمعنى الطاقة أيضاً.

إذن: المصدر المجرّد لهذه الكلمة هو «جهد» بمعنى بذل جهده وسعيه حتّى كلَّ: (جَهَدَ، يَجْهَدُ، جهداً في الأمر: جَدّ وَ تعِبَ).

قال ابن منظور: الاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود.

فالاجتهاد في اللغة هو: «بذل الوسع والطاقة..»[1].

وينبغي الالتفات إلى أنّ الزوائد في باب الافتعال (الهمزة والتاء)

---

(١) انظر ابن منظور، جمال الدين عبدالله بن يوسف الأفريقي، **لسان العرب**، دار الفكر، ودار الصادر، بيروت، عن طبعة القاهرة، مطبعة الأميرية، ١٣٠٠هـ. مادة: جهد.

فيها زيادة في المعنى أيضاً؛ وذلك بناءً على قاعدة «أنّ زيادة المبنى تدلّ على زيادة المعنى». ومن هنا فإنّ الاجتهاد يعني المجهود الشديد، ويفهم منه أكثر مما يُفهم من مصدره المجرّد، وهو يعني الجدّ والسعي إلى حدّ التعب.

و «الجهاد مشتقّ أيضاً من هذا المصدر، ويقسم إلى (أصغر) و(أكبر)، والجهاد الأصغر يحتاج أيضاً إلى سعي حثيث وجادّ قال الراغب الأصفهاني: «الجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو»[1].

قال السيد المرتضى في الذريعة:

«فأمّا الاجتهاد فموضوع في اللغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الذي يلحق في التوصّل إليه بالمشقّة، كحمل الثقيل وما جرى مجراه، ثم استعمل فيما يتوصّل به إلى الأحكام من الأدلّة على وجه يشقّ. وفي الفقهاء من فصّل بين القياس والاجتهاد ، وجعل القياس ما تعيّن أصله الذي يقاس عليه، والاجتهاد ما لم يتعيّن في ما يشار إليه، كالاجتهاد في طلب القبلة، وفي قيم المتلفات وأروش الجنايات، وفيهم من أدخل القياس في الاجتهاد، وجعل الاجتهاد أعمّ منه، وليس يمتنع أن يكون قولنا (أهل الاجتهاد) ـ إذا أطلق ـ محمولاً

---

(١) **مفردات ألفاظ القرآن**، مادة جهد. عن حكيمي، محمد رضا، **الاجتهاد التحقيقي** (قضايا إسلامية معاصرة) ترجمة: حيدر نجف ـ خليل العصامي، مراجعة: عبدالجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م ـ ١٤٢١هـ: ص٣١.

بالعرف على من عوّل على الظنون والأمارات في إثبات الأحكام الشرعية، دون من لم يرجع إلاّ إلى الأدلّة والعلوم»[١].

ومن التعاريف التي تتناسب مع المعنى اللغوي للاجتهاد ما ذكره ابن الأثير بقوله: «الاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر»[٢].

ثانياً: الاجتهاد في الاصطلاح

الاجتهاد في مدرسة أهل البيت عليهم السلام هي تلك العملية أو الوظيفة التي يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العملي تجاه الشريعة على طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعي، أو تعيين الموقف العملي مباشرة، سواء كان في صدر الإسلام أم في يومنا هذا، لأنّ تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة لم يكن شيئاً مستحدثاً، بل يمتدّ إلى تاريخ صدر الإسلام، وما ورد في تعريفه الجامع لكلّ أقوال الفقهاء هو أنّه: «بذل الوسع لتحصيل الحجّة على الواقع أو على الوظيفة الفعلية الظاهرية».

وهناك تعاريف متعدّد للاجتهاد تداولها الفقهاء وناقشوها:

• منها ما توافق عليه الحاجبي والآمدي والعلاّمة الحلّي بأنّه:

---

(١) المرتضى، علم الهدى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تصحيح وتعليق وتقديم: د. أبو القاسم گرجي، القسم الثاني، جامعة طهران: ص٦٧٢ ـ ٦٧٣.

(٢) ابن الأثير، المبارك بن محمد، **النهاية في غريب الحديث**، تحقيق: طاهر الزاوي ـ محمود الطناحي، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٩٨٥م: ج١، ص٣١٩ و٣٢٠.

«استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد فيه»[١].

• وعرّفه العلاّمة الحلّي في «المبادئ» بأنّه: «استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية، على وجه لا زيادة فيه»[٢].

• وعرّفه الغزالي بأنّه: «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[٣].

• أمّا الشيخ البهائي فاعتبره: «ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن الأصل فعلاً أو قوّة قريبة»[٤].

• واعتبر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنّ تعريفات الاجتهاد في الاصطلاح الفقهي ـ الأصولي انقسمت إلى فئتين:

ـ فهناك من يرى في تعريفه أنّه مرتبة معيّنة مخصوصة من المعرفة بالأدلّة الشرعية تؤهّل واجدها لاستنباط الأحكام الشرعية. وهذا ما ورد في تعريفات الغزالي والآمدي والحلّي.

ـ وفي المقابل من يعتبره ملكة (صفة عقلية ونفسية راسخة) تؤهّل

---

(١) راجع: الآمدي، علي بن محمد، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، المجلد الثاني، ج٤، ص٣٩٦، نشر المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٢ هـ.

(٢) الحلّي، الحسن بن يوسف، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: عبدالحسين البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ط٣، ١٤٠٤هـ: ص٢٤٠.

(٣) **الاجتهاد والتقليد**، الآصفي: ص٧١ ـ ٧٢.

(٤) البهائي العاملي، بهاء الدين، **زبدة الأصول**، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران: المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد، ص٢٤٠.

واجدها لذلك، كما هو الحال في تعريف البهائي وغيره[١] كالمحقّق الأصفهاني حيث يقول بأنّ الاجتهاد «استنباط الحكم عن دليله، وهو لا يكون إلا عن ملكة (وهي كيف من كيفيات النفس)، فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة، وهو موضوع الأحكام باعتبار انطباق الفقيه والمعارف بالأحكام عليه، لا أنّه من الملكات واستفادة الحكم من آثارها كما في ملكة العدالة والشجاعة والسخاوة»[٢].

هذا بالنسبة إلى بيان معنى الاجتهاد وحقيقته. إلاّ أنّ بعض الباحثين اعتبر أنّ للاجتهاد معنىً خاصّاً يراد من القياس عند الشافعي، حيث يقول: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان بمعنىً واحد» ونفى أن يكون الاستحسان من الاجتهاد، والذي يظهر من كلمات المتتبّع لكلمات البعض أنّ الاجتهاد بمعناه الخاصّ مراد من الرأي، وأنّ القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونظائرها إنّما هي من قبيل المصاديق لهذا المفهوم[٣].

---

(١) **الاجتهاد والتقليد**: ص٧١ ـ ٧٢.

(٢) الغرويّ الأصفهاني، محمد حسين، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، تحقيق: مهدي أحدي أمير كلائي، انتشارات سيد الشهداء، قم، ط١، ١٩٩٥م: ج٣، ص١٩١.

(٣) نرى هنا أنّه من الضروري توضيح وبيان معنى بعض هذه المفردات فنقول: القياس: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، في إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما (انظر الغزالي، **المستصفى** ،ج٢، ص٢٢٨).
وللقياس أركان أربعة هي: =

وهذا النوع من الاجتهاد اعتبره الشيخ الطهراني «الاجتهاد الباطل» فقال:

«نعم كافّة علماء الشيعة يمنعون عن الاجتهاد بمعنى آخر، وهو

١ـ الأصل وهو المقيس عليه، المعلوم ثبوت الحكم له عند الشارع.
٢ـ الفرع: وهو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعاً.
٣ـ العلّة: وهي الخصوصية والجهة المشتركة بين الأصل والفرع، التي اقتضت الحكم في الأصل، وبها يسري إلى الفرع.
٤ـ الحكم: وهو الاعتبار الشرعي الذي جعله الشارع على الأصل والذي يطلب إثبات نظيره للفرع.

الاستحسان: عُرّف القياس بأنّه «الأخذ بأقوى الدليلين» و«قياس قويّ أثره» كما ورد عند السرخسي في **المبسوط**، ج١٠، ص١٤٥ حيث قال: «القياس والاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جليّ ضعيف أثره فسميّ قياساً، والآخر قويّ أثره فسميّ استحساناً، أي قياساً مستحسناً».

المصالح المرسلة: هي أصل تشريعيّ مستقلّ بنفسه عن الكتاب والسنّة والإجماع ودليل العقل، وعرّفها البعض: «كلّ منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء» وأيضاً ورد في تعريفها: «ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نصّ معين» **المستصفى**، مصدر سابق: ج١، ص٢٨٦.

سدّ الذرائع وفتحها: الذريعة عبارة عن المقدّمة، والمقصود بالبحث منها هو المقدّمات المؤدّية إلى فعل أو ترك الموضوعات بما هي محكومة بحكم شرعيّ بأحد الأحكام الخمسة، ومحلّ البحث فيها على الخصوص مقدمتا الحرام والواجب. والمراد بسدّ الذريعة تحريمها إذا كانت تفضي إلى حرام، والمراد بفتحها وجوبها أو جوازها إذا كانت تفضي إلى واجب أو جائز بالمعنى الأعمّ، وهي من المسائل التي بحثها علماء الأصول (الإمامية) في باب مقدّمة الواجب.

العمل والإفتاء بالرأي والاستحسان والقياس، على ما هو المعمول المجوّز عند أهل السنّة، وذلك لما وصلهم عن أئمّتهم عليهم السلام من بطلان القياس، وعدم الوثوق والاطمئنان بالرأي والاستحسان. فالاجتهاد بهذا المعنى باطل عندهم البتّة، حتى أنّ ابن الجنيد[1] وهو أقدم فقهائهم ويُعرف بأحد القديمين، تُركت تصانيفه لأجل نسبة العمل بالقياس إليه»[2].

ولأجل ذلك اعترض الطهراني على المقريزي في خططه عندما استدلّ على إثبات قدم الاجتهاد والفتيا بالقول: «إنّ العشرة المبشَّرة بالجنّة كانوا يفتون في عصر النبي صلّى الله عليه وآله»[3].

ووجه الاعتراض: أنّ هذا الكلام فيه حطّ لشأنه صلى الله عليه وآله

---

(١) هو محمد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الإسكافي، من قدماء فقهاء الإمامية، قال عنه النجاشي في رجاله: «محمد بن أحمد بن الجنيد، أبو علي الكاتب الإسكافي وجه في أصحابنا ثقة جليل القدر، صنّف فأكثر». ثم يذكر له كتباً كثيرة من بينها كتاب يجمع مسائل مختلفة تبلغ ألفي مسألة في ألفي وخمسمائة ورقة... **رجال النجاشي**، ص٢٧٦.
ويظهر من كلام السيد بحر العلوم أنّه لم يترك الأصحاب والعلماء قوله بتاتاً لأجل العمل بالقياس حيث يقول: «ومما ذكرنا يعلم أنّ الصواب اعتبار أقوال ابن الجنيد في تحقيق الوفاق والخلاف كما عليه معظم الأصحاب، وأنّ ما ذهب إليه من أمر القياس ونحوه لا يقتضي إسقاط كتبه، ولا عدم التعويل عليها على ما قال الشيخ رحمه الله..». **رجال السيد بحر العلوم**، ج٣، ص٢٢١.

(٢) الطهراني، آغا بزرگ، **تاريخ حصر الاجتهاد**، تحقيق محمد علي الأنصاري، منشورات مدرسة الإمام المهدي عليه‌السلام، إيران، مطبعة الخيام، ١٤٠١هـ ص٧٨.

(٣) **الخطط المقريزية**: ج٢، ص٣٣٢.

ولشأنهم، بل مجرّد إسلامهم لا يساعد وقوعه منهم، إلاّ إذا كان عند أمره، ولا يكون في قباله[1].

فكيف يمكن القبول باجتهاد الصحابة في عصر النبيّ والأمّةُ كلّها كانت تقتبس من أنوار علومه ومعارفه في جميع الأبواب، ولم يذكر التاريخ وقوع الخلاف في ظلّ وجود النبي الأكرم على اعتبار إلزامية الجميع بالأخذ منه صلّى الله عليه وآله.

ويوضّح الطهراني حقيقة الاجتهاد عند علماء الشيعة في جميع الأعصار بأنّهم: «كانوا يجتهدون في فهم ظواهر الكتاب والسنّة، بمعنى أنّهم كانوا يستنبطون الأحكام الإلهية منهما بالقواعد المقرّرة عندهم للاستنباط، غاية الأمر أنّ مقدّمات الاجتهاد كانت في الأعصار الأولى قليلة، وكانت طرقه سهلة يسيرة، يتمكّن من الاجتهاد في تلك الأعصار ويقدر على الوصول إلى معرفة الأحكام الإلهية عامّة الناس فضلاً عن أصحاب الفضل والخواصّ.

ولكن بعد تلك الأعصار ومرور الأزمنة وبُعد العهد عن الأئمّة، وعروض البيعة، وطروّ الأحوال على الكتب والأصول وعلى أصحابها المؤلّفين لها.... زيدت في مقدّمات الاجتهاد زيادات، وتوقّف تمام الاجتهاد على تحصيل جملة من العلوم والمعارف التي لها مدخلية في معرفة مداليل الألفاظ، وفهم ظواهر الكتاب والسنّة، والعلم بأحوال الرواة وأسانيد الروايات، وتمييز الصحيح من السقيم،

---

(١) **تاريخ حصر الاجتهاد:** ج٢ ص٧١.

والممدوح عن المجروح، وغير ذلك»[١].

هذا هو الفهم السليم لمعنى الاجتهاد في فكر الطائفة الإمامية التي لم تخضع إلاّ لكتاب الله تعالى وسنّة نبيّه المأخوذة من عترته المعصومين، وهذا هو معنى التزامهم الحرفيّ بوصيّة النبي الأعظم محمد صلّى الله عليه وآله للأمّة من بعده بأن تتمسّك بالثقلين اللذين خلَّفهما من قِبل الله تعالى، وهما: كتاب الله وعترته، وأنّهما لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض، كما هو المنصوص عليه في الأحاديث الكثيرة الواردة من الفريقين[٢].

في قبال ذلك، ذهبت طائفة أخرى من المسلمين إلى عكس ما ذهبت إليه المدرسة الإمامية حين زعموا أنّ النبي صلّى الله عليه وآله لم يعيّن خليفة من بعده، ولم يوص إلى أحد بالولاية على المسلمين بعد رحيله إلى الرفيق الأعلى، وذهبوا إلى القول بأنّه صلّى الله عليه وآله ترك الأمر إلى الأمّة لتقرّر ما تشاء في كيفية تعيين الخليفة والوليّ على المسلمين.

والحال نفسه في مسائل أحكام الدين وفروعه، فإنّه صلّى الله عليه وآله أحال أحكام شرع الإسلام من بعده إلى جميع أصحابه، وحجّتهم في ذلك أنّ جميع أصحابه صلّى الله عليه وآله من العدول الثقات قد بلغوا حدّ الاجتهاد، مستندين إلى الحديث المزعوم: «أصحابي

(١) المصدر نفسه: ص٧٧.

(٢) هذا الحديث المعروف بحديث الثقلين هو من الأحاديث المشهورة والمتواترة والمتسالم عليها عند كلا الفريقين (سنّة وشيعة) وقد تناقله أكثر من ثلاثين صحابياً.

كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم».

في ذلك يقول الطهراني: «فصار بناء هؤلاء المسلمين في العمل بالأحكام الفرعية، على الرجوع إلى الأصحاب والعمل بفتاواهم، سواء كانت مستندة إلى الرواية عن النبي صلّى الله عليه وآله فيما سمعه الصحابي منه أو مستندة إلى رأيه واجتهاده فيما لم يسمعه منه؛ لأنّهم مجتهدون مصيبون في اجتهادهم، كما فصّلوه في كتب أصولهم.

وللبحث معهم في صحّة هذه الدعاوي وإقامة البرهان على أنّ هذا الحديث موضوع على النبي صلّى الله عليه وآله مقام آخر لسنا بصدده»[1].

وقد أجاد العلاّمة السيد حامد حسين اللكهنوي (١٢٤٦ ـ ١٣٠٦) في تحقيق هذا الحديث في موسوعته الكبيرة والقيّمة (عبقات الأنوار في إمامة الأئمّة الأطهار) الذي كتبه ردّاً على باب الإمامة من كتاب «التحفة الاثني عشرية» للشاه عبدالعزيز الدهلوي الذي أنكر جملة من الأحاديث لإمامة أمير المؤمنين عليه السلام فأثبت (السيد حامد حسين) تواتر كلّ واحد من تلك الأحاديث في عدّة مجلدات كبار.

وتعرّض رحمه الله لإبطال هذا الحديث في المجلد الثاني من هذا الكتاب مورداً سبعين وجهاً في إبطاله، وأورد شهادات كثير من أعاظم علماء العامّة على كون الحديث موضوعاً، وذلك في مئتين وخمسين صفحة ـ من كتابه، فراجع للتفصيل ـ[2].

---

(١) **تاريخ حصر الاجتهاد**: ص٨٤ ـ ٨٥.

(٢) اللكهنوي، حامد حسين، **عبقات الأنوار في إمامة الأئمّة الأطهار**، المجلّد الثاني، تعريب وتحقيق وتنظيم: علي الحسيني الميلاني، مطبعة مهر، قم، ١٣٩٨هـ.

والاجتهاد كما يراه بعض العلماء في العصر الحديث هو «الوسيلة لتبيين التكاليف الدينية فيما يتعلّق بالأفراد والنظام الحاكم، من أجل تحقيق غايات الدين وأهدافه، وليس هو مجرّد عملية بحث عن تكاليف الفرد فيما يخصّ شؤونه العبادية وواجباته تجاه ربّه، بل إنّ فلسفة الاجتهاد هي تحديد مسار الحوادث الواقعة من منظار الدين، والحوادث الواقعة هي مختلف قضايا حياة الإنسان المعاصر، فالاجتهاد يكون في القسم المتحوّل والمتغيّر في الحياة وليس في القسم الثابت، وفي هذا القسم المتغيّر يجب أن يُظهر الدين وجوده وقدراته في القيادة والإرشاد والإجابة، والاجتهاد في الحقيقة هو الناطق باسم الدين...»[(١)] .

فالاجتهاد هو الوسيلة الأولى والمنبع الأساس لمواجهة ومواكبة تطوّر الحياة البشرية، ومن هنا أكّد الأئمّة المعصومون ضرورة تفعيله في الممارسة الشرعية والفقهية وربّوا أصحابهم وتلامذتهم على الذهنية الاجتهادية القادرة على استنباط جميع الأحكام والتكاليف من النصوص الشريفة، ولا يزال هذا النوع من التفكير الاجتهادي مفخرة من مفاخر مدرسة أهل البيت عليهم السلام ورثه جيل طويل من العلماء والفقهاء في الوقت الذي أُغلق بابه عند مدرسة أهل السنّة عام ٦٦٥ هجرية وحُصِر في المذاهب الأربعة المعروفة على يد الظاهر بيبرس

---

(١) انظر: الحكيمي، محمد رضا، **الاجتهاد وأحكام الدين وأهدافه**، مجلة التوحيد، العدد ٧٩ (رجب ١٤١٦هـ ـ كانون الأول ١٩٩٥م).

البندقداري[١].

يروي لنا المقريزي في خططه تاريخ إقفال باب الاجتهاد وكيفيته وظروفه فيقول: «إنّه تولّى القاضي أبو يوسف القضاء من قبل هارون الرشيد بعد سنة ١٧٠ هـ إلى أن صار قاضي القضاة، فكان لا يولّي إلاّ من أراده، ولمّا كان هو من أخصّ تلاميذ أبي حنيفة فكان لم ينصب للقضاء ببلاد خراسان والشام والعراق وغيرها إلاّ من كان مقلّداً لأبي حنيفة، فهو الذي تسبّب في نشر مذهب الحنفية في البلاد... وفي أوان انتشار مذهب الحنفية في المشرق نُشر مذهب مالك في إفريقية المغرب، بسبب زياد عبد الرحمن، فإنّه أوّل من حمل مذهب مالك إليها، وأوّل من حمل مذهب مالك إلى مصر سنة ١٦٠هـ، هو عبد الرحمن بن القاسم.. ونشر مذهب محمد بن إدريس الشافعي في مصر بعد قدومه إليها سنة ١٩٨ هـ، وكان المذهب في مصر لمالك والشافعي إلى أن أتى القائد «جوهر» بجيوش مولاه (المعز لدين الله أبي تميم معدّ) الخليفة الفاطمي، إلى مصر سنة ٣٥٨ هـ ، فشاع بها مذهب الشيعة حتى لم يبق بها مذهب سواه (أي سوى مذهب الشيعة).

ويبين المقريزي بعد ذلك كيفية بدء انحصار المذاهب في أربعة فيقول: فاستمرّت ولاية القضاة الأربعة من سنة ٦٦٥ هـ، حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام غير

---

(١) انظر: الطهراني، آغا بزرك، **تاريخ حصر الاجتهاد**، مطبعة الخيام: ص١٠١.

هذه الأربعة وعُودي من تمذهب بغيرها، وأُنكر عليه، ولم يول قاضٍ ولا قبلت شهادة أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب، وأفتى فقهاؤهم في هذه الأمصار في طول هذه المدّة بوجوب اتبّاع هذه المذاهب وتحريم ما عداها، والعمل على هذا إلى اليوم»(١).

فكانت أسباب ودوافع انتشار هذه المذاهب أسباب سياسية وعدائية لمذهب أئمّة أهل البيت عليهم السلام وكانت الخسارة الكبرى للفكر والفقه الإسلامي الذي حُرم نعمة هذا الخير والعلم الوفير.

أمّا الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه فإنّه ينظر إلى المشكلة من زاوية أخرى حيث يرى بأنّ الاجتهاد المعمول به حالياً في الحوزات العلمية ـ على الرغم من أهميّته وضرورته ـ غير كاف في الوقت الحالي؛ وذلك بسبب ما ترسّب من فهم قاصر لحدودٍ الاجتهاد، وبسبب الجمود الفكري الذي يقتصر على حركة الفرد لا المجتمع والدولة؛ يقول قدس سره «نحن اكتفينا بمقدار يسير من الأحكام نبحث فيه خلفاً عن سلف وطرحنا ـ جانباً ـ الكثير من مسائله وجزئياته ومفرداته. كثير من مسائله غريب علينا، والإسلام كلّه غريب»(٢).

والحلّ الذي يطرحه الخميني كعلاج لهذه المشكلة يكمن في قوله: «الإسلام عالج كلّ موضوع في الحياة، وأعطى فيه حكمه».

---

(١) المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، **المواعظ والاعتبار في الخطط والآثار**: ج١٢، ص٣٣٣ و٣٣٤و٣٣٤.

(٢) الخميني، روح الله، **الحكومة الإسلامية**: ص٦٥.

ولكي نصل إلى الحلّ الشامل والكامل ـ كما يقول الإمام في كتابه الحكومة الإسلامية ـ : «يجب أن يكون باب الاجتهاد مفتوحاً... لكنّ المهمّ المعرفة الصحيحة للحكم والمجتمع التي على أساسها يستطيع النظام الإسلامي أن يخطّط لصالح المسلمين. فوحدة الرؤية والعمل ضرورية، ومن هنا فإنّ الاجتهاد المصطلح عليه في الحوزات غير كافٍ»[1].

التفقّة في الدين

التفقّه في الدين من المسائل الأساسية والمحاور الحيوية التي تمثّل جزءاً مهمّاً من حياة الإنسان المسلم وتلازمه منذ أن يلتفت إلى نفسه ويُميّز ما هو؟ وما مصيره؟ وما هي تكاليفه؟ وماذا عليه أن يفعل؟

وهي المرحلة المعبّر عنها في الفقه الإسلامي بمرحلة التكليف. وأهمّية هذه المرحلة هي بالنظر إلى وجود مجموعة من الأحكام الشرعية ـ الوضعية منها على الأقّل ـ مُترتّبة على المُميّز، والتي تمهّده للوصول إلى مرحلة التكليف الشرعي.

ولكون هذا المحور أساسياً فإنّ البحث يستدعي تسليط الضوء على ما جاء في الشريعة الغرّاء من تأكيد له، وضرورة كون المسلم متفقّهاً في دينه، باحثاً عن تكليفه.

---

(١) انظر **رسالة الإمام الخميني إلى الشيخ محمد علي الأنصاري**: ٧ /١ / ١٩٨٨م.

١ـ التفقّه في القرآن

وردت في القرآن الكريم آيات عديدة أشارت إلى ضرورة التعلّم والتعقّل والتفقّه، لعلّ من أوضحها قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [(١)].

وقد وقع كلام كثير بين المفسّرين والأصوليين والفقهاء في مداليل هذه الآية المباركة؛ نظراً لشمولها لعدّة مضامين، بعضها مرتبط بالبحث الأصوليّ كحجيّة خبر الواحد، وبعضها الآخر مرتبط بالبحث الفقهيّ كموضوع الجهاد، مثل: أيوضع الجهاد عن طالب العلم أم لا؟

وهناك مضامين وتفصيلات كثيرة لا يسعنا الوقوف عندها، ولكنّ الذي نريد قوله ـ بنحو الإجمال ـ هو أنّ الآية الكريمة قالت: ﴿فَلَوْلاَ﴾ وهذه الكلمة ـ كما أفاد جملة من المفسّرين[(٢)] وأهل اللغة[(٣)] ـ تفيد الحثّ والتحضيض وأنّه ينبغي أن يُفعل ذلك، وذهب بعض الأعلام إلى القول بوجوب التفقّه.

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(٢) راجع: الرازي، أبو عبدالله محمّد بن عمر المعروف بفخر الدين، **التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت: ج١٦، ص٢٢٧. وأيضاً: **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج٩، ص٤٢٧.

(٣) راجع: **المعجم الوسيط عن مجمع اللغة العربية**، انتشارات ناصر خسرو، ط٢، طهران: ج٢، ص٨٤٧.

وعلى أيّ حال، فما نخلص إليه هو أنّ الآية الكريمة توجب ـ إمّا على جميع الناس أو على طائفة منهم ـ التفقّه في الدين، وهذا واضح حيث تقول: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾، وسوف يأتينا بعد ذلك تحديد دائرة الوجوب وكونه بأيّ نحو من الأنحاء.

ومن هنا نفهم أنّ هذا المحور هو محور قرآنيّ صرف حتى على مستوى الاصطلاح، فالآية تدلّ على المحور المبحوث عنه بالدلالة المطابقية.

وبعد تعيين ذلك الوجوب ترسم لنا الآية الكريمة وظيفة المتفقّه في الدين مستعملة لام الأمر ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ﴾ حيث تردف التفقّه بالإنذار، وبهذا يتضّح أنّ الهدف لا ينحصر بالتفقّه فقط.

وهنا نودّ الإشارة إلى دلالة هذا المقطع ﴿...إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِم﴾.

حيث نستفيد وجوب الهجرة لطلب العلم وأنّ المكلّف بعد الهجرة والتفقّه يرجع إلى قومه، لا أن نوقف الهجرة على توفير المعلومات وتهيئة الظروف والأسباب؛ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «اطلب العلم ولو بالصين فإنّ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»[1].

وقال صلّى الله عليه وآله: «الحكمة ضالّة المؤمن»[2].

---

(١) الريّ شهري، محمد، **ميزان الحكمة**، تحقيق ونشر دار الحديث، قم، ط١، ١٤١٦هـ: ج٣، ص٢٠٧٠، ح١٣٧٤٠.

(٢) **نهج البلاغة**، الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نسخة المعجم المفهرس، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٥، ١٤١٧هـ: ص١٥٧، رقم الحكمة٨٠.

ثم تقول الآية الكريمة: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ وهذا بيان لوظيفة المستمع.

٢ـ التفقّه في الأحاديث الشريفة

وأمّا الروايات فهي أوضح دلالة وأشدّ توكيداً على ذلك:

• منها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «تفقّهوا في الدين فإنّه من لم يتفقّه منكم في الدين فهو أعرابّي»[1].

ولا يخفى أنّ مسألة الأعرابي لها حديث مفصّل في القرآن الكريم، وما ينبغي التنبيه عليه هو أنّ هذا المعنى عندما يُذكر فإنّه لا يُراد منه الذمّ وإنّما بيان واقع وحقيقة من الحقائق وهي أنّ الذين يسكنون البوادي ويبتعدون عن مراكز العلم والحضارة والمدنية لا يمكنهم الوقوف على الحقائق التي يحتاجها كلّ إنسان، وعدم اطّلاعهم هذا سوف تترتّب عليه نتائج عقدية وعملية في الدنيا والآخرة فتؤثّر في سلوكهم ومستواهم المعيشي.

وفي الحديث يُبيّن لنا الإمام الصادق عليه السلام حقيقة وهي أنّنا علينا أن نتفقّه في الدين وإلاّ سوف نقع في دائرة الأعراب فنكون من الجاهلين بالدين والغافلين عن أحكامه، وهذه الصفة تؤدّي إلى الكفر والنفاق والفجور والسقوط والهلاك في الدنيا والآخرة، والبعد عن حالة الإيمان؛ قال تعالى:

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب (أبو جعفر)، **الأصول من الكافي**: ج١، ص٣١،ح٦.

﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[١].

• من الروايات أيضاً ما جاء عن المفضّل بن عمر قال: سمعت الإمام الصادق عليه السلام يقول:

«عليكم بالتفقّه في الدين ولا تكونوا أعراباً، فإنّه من لم يتفقّه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يُزكّ له عملاً»[٢].

وهذا يعني أنّ الإنسان غير المتفقّه لا يكون مورداً لعناية الله تعالى ولا قيمة لأعماله، فمن لم يعمل على هُدىً لم تزده سرعة المشي إلاّ بُعداً[٣].

فمثل هذا الإنسان لا يعرف ما يُقرّبه من مرضاة الله تعالى وما يُبعّده، ومن كان كذلك فإنّ الله تعالى لا يزكّي له عملاً.

• ومنها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً حيث قال:

«لوددتُ أنّ أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقّهوا»[٤].

وهذا البيان لا يوجد ما هو أشدّ منه في هذا المورد.

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٤.

(٢) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص٣١، ح٧.

(٣) هذا إشارة إلى الحديث المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام: «**العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريقة لا يزيده سرعة السير إلاّ بُعداً**». **أصول الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص٤٣، ح١، باب: من عمل بغير علم.

(٤) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص٣١، ح٨.

ولهذا الحديث صياغة أخرى وردت في رواية ثانية وهي:

«ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقّهوا»[(١)].

• ومنها ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام وأنّه قال له رجل: جُعلت فداك، رجل عرف هذا الأمر[(٢)] لزم بيته ولم يتعرّف إلى أحد من إخوانه؟ فقال عليه السلام: «كيف يتفقّه في دينه»[(٣)].

فهذا الرجل صحّت عقائده لأنّه سار على منهج أهل البيت عليهم السلام، ولكنّه صار جليس بيته ولم ينفتح على أحد من إخوانه الذين عرفوا هذا الأمر، ولذا نجد الإمام عليه السلام يتساءل عن كيفية تفقّه مثل هذا وهو قابع في بيته، وفي هذا التساؤل إشارة إلى عدم اكتفاء الإنسان بنفسه، وأنّه لابدّ له من المتابعة والتفقّه على يد شخص آخر، ولعلّ أهمّ دلالة في الرواية هذه ـ وهو ما نودّ الإشارة إليه ـ هو أنّ الإنسان لا يكفيه معرفة أحقيّة إتّباع أهل البيت عليهم السلام، وإنّما لابدّ له من التفقّه في الدين، وأنّ عليه أن يبحث عمّن لديه معرفة وتفقّه في الدين لكي يأخذ عنه، وهذا أمر مطلوب سواء كان ذلك في الأزمنة المتقدّمة أو المتأخرة.

ولعلّ هنالك من يقول: إنّ الإنسان المعاصر يمكنه البقاء والمتابعة

---

(١) البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، قم: ج١، ص٢٢٩.

(٢) قوله «عرف هذا الأمر» اصطلاح يُراد به أنّه صار من أتباع مدرسة أهل البيت. فكلمة الأمر هنا كناية عن ولاية وإمامة أهل البيت عليهم السلام.

(٣) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص٣١، ح٩.

والمطالعة والتعلّم وهو في بيته وذلك بواسطة الاعتماد على أشرطة التسجيل ـ مثلاً ـ وما شابه ذلك، وهذا أمر ممكن ولعلّه واقع.

ولكنّا نقول: إنّ هذه الطريقة قد تؤدّي في كثير من الأحيان إلى الفهم الخاطئ أو إلى عدم الفهم بصورة جيّدة ودقيقة، فيتصوّر الشخص أنّه على صواب مع أنّه على خطأ، ولذا نقول: إنّه لابدّ له أن يلتقي بإخوان له يدرسون ويطالعون معه، حيث تتاح له فرصة الالتفات إلى أخطائه واشتباهاته، وقد جاء في الحديث: أنّ «المؤمن مرآة المؤمن»[1].

هكذا ومن خلال هذه المجالسة والمعاشرة يمكنه أن يتفقّه في الدين.

هذا وثمّة إشارة أخرى في هذه الرواية الشريفة، وهي أنّ العُزلة والابتعاد عن الناس والإخوان ليست في سُنّة أهل البيت عليهم السلام. وهذا بخلاف ما أراد أن يُصورّه لنا البعض أو يفهمه من أنّ الانعزال هو طريقة أهل البيت عليهم السلام مع أنّ البُعد الاجتماعي في سلوكهم وأسلوب المعاشرة أمران واضحان في سيرتهم عليهم السلام.

خلاصة القول: إنّنا نجد في الآية المباركة من سورة التوبة والروايات المتقدّمة وفي عشرات بل مئات الروايات الأخرى أنّ هناك تركيزاً خاصّاً على عنوان التفقّه.

هذا فضلاً عن المسؤوليات التي ألقاها الإسلام على عاتق بعض

---

(١) **ميزان الحكمة**، مصدر سابق: ج١، ص٢٠٨، ح١٤٤٢.

الشرائح الاجتماعية في سبيل نشر العلوم الفقاهتية التي تهدف إلى بيان الأحكام التكليفية، وذلك من قبيل مسؤولية الوالدين بالنسبة للطفل؛ فقد جاء في الحديث:

«بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة»[١].

شموليّة الفقه الإسلامي

عندما نقول بأن حلّ مشكلة الأصالة والمعاصرة يكمن في الاجتهاد، والحال أنّ حركة التطوّر البشري وحركة الحداثة تشمل جميع جوانب الحياة كحركة الطبيعة وحركة الفكر، وتشمل سلوك البشر، واتجاهات مفتوحة ومتعدّدة... فليس هذا لأنّ مرادنا من الفقه الأحكام المرتبطة بالعلاقة بين الله وبين الإنسان، بل مرادنا منه بالإضافة إلى هذه العلاقة الجوهرية بين الخالق والمخلوق العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة والمجالات المتعدّدة التي تغطيها حركة الفقه والتشريع في الإسلام. فلا نعني بالفقه ما هو موجود في الرسائل العملية (الكتب الفقهية لمراجع المسلمين)، وإنّما نتكلّم عن الفقه في الشريعة الإسلامية الذي يغطّي كلّ مساحات الحياة، لأنّه لابدّ للفقه أن يجيب عن العلاقة القائمة بين الإنسان وأخيه الإنسان وعن العلاقة القائمة بين الإنسان والطبيعة، وهي ليست علاقات فردية بل لها بُعد اجتماعيّ كعلاقة الحاكم والمحكوم، فإنّنا إذا نظرنا إلى التاريخ البشري نجد أنّ النموّ والتطوّر

(١) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج١٢، ص٢٤٧، ح١٤.

والازدهار الموجود إنّما يشمل بشكلٍ رئيسيّ هذه العلاقات وجوانب أخرى من حياة البشر الاجتماعية.

وبهذه الشمولية والتوسعة لدائرة الفقه في الشريعة الإسلامية تدخل في الإطار نفسه متطلّبات العصر في استخراج المعارف، وفي النقل والمرور، والكهرباء والأمور الحياتية اليومية للإنسان، ولا تكون هذه القضايا من اختصاص دائرة العقل فحسب.

وإذا أردنا الاستفاضة في توسعة دائرة الفقه عن دائرة العلاقات الفردية أو الاجتماعية، فإنّ الفقه هو مدار حاجة الإنسان في ما يرتبط بالعقيدة التي نحتاجٍ فيها إلى اجتهاد، وإلى المناهج المتعلّقة ببحث هذه الحقائق. فمثلاً نريد معرفة ما يبتني على هذا الأساس كالمنطق الأرسطي؟ أو يبتني على أساس آخر كمنطق الاحتمال؟ أو يبتني على أساس آخر كالمنطق الوضعيّ، ونحو ذلك...

ولا نريد الدخول في كلّ أبعاد هذه القضية، وإنّما نريد أن ندخل من دائرة إلى أخرى حتى نصل إلى كلّ هذه الأبعاد.

نعم في علم الكلام يأتي سؤال وهو: هل في الإسلام اجتهاد على مستوى علم الكلام؟

وكذلك في الفلسفة، وهي الرؤية الكونية أيضاً؛ هل هناك اجتهاد؟

وهناك نظريات فلسفية متعدّدة لبيان الرؤية الكونية.

إلى هنا وصلنا إلى حقيقة مفادها أنّ الاجتهاد في الإسلام يلعب

دوراً هامّاً كمفتاح لحلّ مشكلات الأصالة والحداثة، والمتغيّر والثابت، وما إلى ذلك... انطلاقاً من المقدّمة المأثورة: «ما من واقعة إلاّ فيها حكم».

ومادامت الحداثة والتغيّر في المحصّلة الأخيرة مجموعة وقائع، فإنّ الفقه ـ في حال تمّ توظيفه باتجاه الاستنباط الجديد والاجتهاد بمعناه الواسع ـ سيتكفّل بالحركة الجديدة له باستيعاب كلّ هذه الوقائع مهما بلغت حداثةً وتطوّراً وتغيّراً.

والحديث عن شمولية الفقه الإسلامي وضرورة توسعة أبحاثه لتشمل الأبعاد والجوانب المختلفة للحياة الإنسانية يقودنا إلى ضرورة بيان معنى الفقه والتفقّه المصطلح عليه عند الفقهاء بالاجتهاد في الشريعة الإسلامية.

وردت هذه المفردة (التفقّه) في النصوص الشريفة، منها ما جاء في النصّ القرآني: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾[1]، وفي تفسيرها يقول الراغب الأصفهاني: «الفقه هو التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخصّ من العلم»[2]. فهو يميّزه عن العلم، لأنّ العلم أعمّ من ذلك، وذلك لعدم اشتراط الانتقال فيه من أمر شاهد إلى أمر غائب، أو بالعكس، لأنّه يكفي للإنسان أن يقف أمام شيء فيحصل لديه العلم به من دون بذل جهد أو مشقّة، وهذا بخلاف الفقه الذي

(١) سورة التوبة، الآية:١٢٢.

(٢) **المفردات**، مصدر سابق: ص٦٤٢، مادة فقه.

أُخذت فيه جنبة الجهد والاكتساب، ولذا كان العلم أعمّ منه.

ممّا قاله أيضاً في المقام: «والفقه: العلم بأحكام الشريعة»[(١)].

ويقول أيضاً: «يُقال: فقُه الرجل فقاهة إذا صار فقيهاً. وفقههُ أي: فهمه. وتفقّه: إذا طلبه فتخصّص به»[(٢)].

والتفقّه في الدين يؤدّي بالضرورة إلى فهم واستيعاب جميع الأحكام الشرعية التي يستطيع الفقيه من خلالها ممارسة دوره في الإجابة عن كلّ التساؤلات لاسيّما المعاصرة منها.

والنصوص الواردة عن النبي صلّى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام ـ الذين هم عدلُ القرآن في الحجيّة ـ لم تترك مجالاً للفراغ على مستوى القواعد الكلية التي يحتاجها الفقيه لممارسة هذا الدور؛ لأنّه بذلك يستند إلى شريعة تملك مادّة حيوية قادرة على الإجابة على كلّ المستجدّات بأوضحٍ الوجوه وأحسن الطرق.

وهذا ما نطق به الأئمّة عليهم السلام في الأحاديث المرويّة عنهم، ومنها ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الله تبارك وتعالى لم يدعْ شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله وجعل لكلّ شيءٍ حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً»[(٣)].

---

(١) **المفردات**، مصدر سابق: ص٦٤٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) راجع **الكافي**:ج١، ص٥٩ ـ ٦٢، باب الرّد إلى الكتاب والسنّة، ح٤.

وعنه أيضاً عليه السلام: «ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنّة»[١].

وعن سماعة، عن الإمام أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: أكلّ شيء في كتابه الله وسنّة نبيّه، أو تقولون فيه؟ قال: «بل كلّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه»[٢].

فجميع الأحكام التشريعية التي يحتاج إليها المشرّع أو الفقيه الإسلامي موجودة حاضرة بين يديه في المتون الحديثية التي جُمع فيها ما روي عن النبي صلّى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام والتي هي بحقٍّ مصدر غنىً للباحث والمحقّق.

دائرة الفقه وحدوده

هنا يأتي السؤال المهمّ وهو: هل معنى التفقّه الوارد والمقصود في النصوص الشريفة هو الفقه المصطلح عليه في الحوزات العلمية، أم يشمل دائرة أوسع فتدخل المعارف الأخرى؟

إنّ النصوص الشرعية ركّزت على التفقّه في الدين على نحو الإطلاق، أي عدّت الدين عبارة عن مجموعة من الأمور الاعتقادية ومجموعة من الأمور العملية، وهذه الأمور العلمية يُعبّر عن بعضها ـ اصطلاحاً ـ بالفقه، وعن بعضها الأخر بالأخلاق، وفي قبال ذلك توجد الأمور الاعتقادية المرتبطة بأصول الإسلام والإيمان، وهي

(١) راجع **الكافي**: ج١، ص٥٩ ـ ٦٢، باب الرّد إلى الكتاب والسنّة، ح٤.
(٢) المصدر نفسه، ح١٠.

التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد.

فهذا الإطلاق لا مجال معه للتخصيص واقتصار الفقه على الجوانب العملية، بل ببعض الأبعاد العملية، أي بخصوص المصطلح الرائج في حوزاتنا العلمية، والذي يقتصر على أبواب الفقه المألوفة فإنّنا بذلك نكون قد عزلنا جزءاً من العمليات وهي الأمور الأخلاقية، فضلاً عن عزل جميع الأمور الاعتقادية وجميع المقدّمات التي توصل إلى ذلك، فإنّ علم الفقه قد احتيج في عملية فهمه إلى تأسيس مجموعة من المعارف والعلوم كعلم أصول الفقه الذي لم يأت تصريح به من القرآن والسنّة الشريفة، وإنّما أملته الحاجة إلى استنباط الحكم الشرعي، وكذا الحال في علم الرجال، وقد استفيد من العلوم الأخرى كعلم المنطق وعلوم العربية من نحو وصرف وبلاغة.

وعلى أيّ حال، فإنّنا عندما نقف عند الاصطلاح الرائج في أوساطنا العلمية نجد أنّه قد ضُيّقت الدائرة به، حيث أُخرجت الأمور الاعتقادية والأخلاقية معاً.

ويبدو هذا واضحاً وجليّاً؛ لأنّ التفقّه الموجود في الحوزات العلمية يُراد منه إعداد الفقيه المتخصّص في بيان الأحكام الشرعية عن أدلّتها التفصيلية، فما ذكروه هو خاصّ بل أخصّ من معنى الفقه والتفقّه الوارد في النصوص الشرعية.

ومن الجدير بالذكر أنّ جملة من الأعلام كالإمام الغزالي والشيخ البهائي قد أشاروا إلى أنّ هذا الاصطلاح أو المعنى المتعارف للفقه

هو معنى مستحدث، وأنّه كان للفقه معنىً آخر غير هذا.

فالغزالي يرى أنّ اسم الفقه كان في العصر الأوّل اسماً لعلم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوّة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدّة التطلّع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب(١). ثم يستدلّ على ذلك بآية الإنذار، فإنّ ما به الإنذار والتخويف هو الفقه دون تعريفات الطلاق واللعان والسَلَم ونحو ذلك فإنّها أمور لا علاقة لها بذيل الآية

﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (٢)

أمّا الشيخ البهائي فإنّه يرى أنّ الفقه لا يُراد منه العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلّتها التفصيلية، لأنّ هذا معنى مستحدث.

ومن هنا نفهم أنّ الذي أُمر به الفرد المسلم أن يتفقّه فيه ليس هو خصوص الرسالة العملية، وإنّما لابدّ أن تكون له ثقافة عامّة عن الأمور التي يجب أن يعتقد بها والأمور التي يجب أن يتخلّق بها ونحو ذلك ممّا يحتاج إليه(٣).

---

(١) الكاشاني، المولى الفيض محمد بن المرقض، **المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء**، تعليق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٤، د. ت: ج١، ص٨١.

(٢) سورة التوبة، الآية:١٢٢.

(٣) للتفصيل في هذه المباحث راجع: **التفقّه في الدين**، مصدر سابق: الفصل الأوّل.

الإمام الخميني وشمولية الفقه

ليس للإمام الخميني قدّس سرّه رأي يخالف فيه المرتكزات الأساسية التي يبتني عليها الفقه الإسلامي، ولا هو من الدعاة إلى تغيير هذه المرتكزات والمبادئ. فالمدرسة الفقهية التي ينتمي إليها هي نفسها المدرسة التي شيّد أركانها كبار العلماء وجهابذة الفقهاء من أمثال الشيخ الطوسي والمحقّق الحلّي والعلاّمة الحلّي والشيخ الأنصاري وصولاً إلى الفقهاء المعاصرين.

بل هو من الذين سعوا إلى التمسّك بمنهجية الدراسة والبحث التحقيقي المتداول في الحوزات العلمية الدينية، فقد صرّح بشكلٍ لا لبس فيه بأنّه مؤمن بالفقه الأصيل وأساليبه العريقة ومسلكية اجتهاد «كتاب الجواهر» في الاستدلال وطرقه، حتى أنّه لم يجز لنفسه ولا لغيره بالتخلّف عنه، معتبراً أنّ الاجتهاد بهذه الكيفية هو الصحيح.

نعم يمكن القول بأنّ الإمام الخميني تميّز ببعض الأفكار والآراء التي تدعو إلى عدم الجمود في الفقه الإسلامي؛ ليكون قادراً على استيعاب قضايا العصر وتطوّراته من خلال نظرية الزمان والمكان التي سيأتي الحديث عنها.

ومن جهة أخرى فإنّه في أقواله وكلماته طوّر المعنى المراد في التفقّه بما هو متعارف عليه في الفقه الإسلامي المصطلح والمتداول، أي الفقه المتعارف عليه في الحوزات العلمية ـ حيث ينصرف الذهن إلى أنّ المعنى المراد من الفقه هو التخصّص في بيان الأحكام

الشرعية عن أدلّتها التفصيلية ـ وجعل الفقه أشمل وأوسع من هذه الدائرة التي ذكرنا سابقاً من أنّ الاصطلاح الرائج في أوساطنا العلمية ـ الحوزوية ـ يُراد به خصوص الأحكام الشرعية بخلاف ما نفهمه من النصوص الشرعية القرآنية والروائية، فهو أوسع بكثير حيث يضمّ بقيّة الأمور العملية فضلاً عن الأمور الاعتقادية.

ولذا كانت دعوة الخميني قدّس سرّه في العديد من أقواله إلى الخروج من دائرة الاستنباط الفقهي التقليدي الخاصّ والضيّق، وإلى ضرورة فهم الروايات بنحو أعمق بحيث ينسجم مع المدنية الحديثة، ولعلّه يهدف من خلال ذلك إلى توسيع دائرة عمل الفقيه لتشمل أبحاثه الوقائع والأحداث العملية التي فرضت نفسها على حركة الاجتهاد في الفقه الإسلامي.

ويشير قدس سره إلى جملة من الوقائع والأمور التي ينبغي أن تدخل في نطاق دائرة الفتيا، وتصبح مشمولة ضمن الأبحاث الفقهية المعاصرة، وذلك من قبيل مسائل النقد والعملات الأجنبية والصيرفة، والضرائب، والقوانين المدنية، والمسائل أو التحدّيات الثقافية، والفنّ بمعناه الأعمّ كالتصوير والرسم والنحت والموسيقى والمسرح والسينما، وقضايا البيئة وسلامة المحيط الطبيعي ومنع قطع الأشجار، وتحديد النسل، وحلّ المعضلات الطبّية كزرع أعضاء بدن إنسان وغيره في أبدان أشخاص آخرين، وفي قضية المعادن التي في باطن الأرض، والثروات الوطنية، والمسائل الحقوقية والحقوق الدولية وكيفية مطابقتها مع أحكام الإسلام، ودور المرأة البنّاء في

المجتمع الإسلامي، ودورها التخريبي في المجتمعات الفاسدة وغير الإسلامية، وفي حدود الحرية الفردية والاجتماعية، ومواجهة الكفر والشرك..[١].

فهذه الأبحاث التي ذكرها السيد الخميني في بعض النصوص المنقولة عنه في رسائله إلى بعض العلماء تكشف عن رأيه في ضرورة توسيع نطاق الأبحاث الفقهية لتشمل ما هو أوسع دائرة من نطاق بحث الفقه التقليدي.

وهناك مؤيّدات يمكن الاستناد إليها على المستوى الشرعي تصلح دليلاً على هذه الرؤية في كون المراد في الفقه ما هو أوسع بكثير من الفقه المصطلح عليه والرائج في الأوساط العلمية والذي ينحصر بخصوص الأحكام الشرعية.

نورِد أدناه روايتين تتعلقّان بهذا المجال:

الرواية الأولى:

«إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها وأبواب السماء التي كان يُصعد فيها بأعماله وثلم في الإسلام ثلمة لا يسدّها شيء؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة»[٢].

---

(١) الخميني، **رسالته إلى الشيخ الأنصاري**، مصدر سابق، وسيأتي النصّ الكامل في الصفات اللاحقة.

(٢) **أُصول الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص٣٨، ح٣.

وهنا نطرح هذا السؤال: من يتخصّص بجانب من جوانب الدين كالفقه ـ مثلاً ـ هل يكون حصناً من حصون الإسلام؟ إنّه يمثّل جانباً من الحصن لا أنّه حصن من حصون الإسلام، في حين إنّ المساحة التي تعطيها الرواية واسعة وكبيرة جدّاً، لأنّنا في الأمور الاعتقادية والأمور الأخلاقية بحاجة إلى الحصون أيضاً، خاصّة ونحن نلاحظ أنّنا نهاجم من خلال الأبعاد الثقافية والفكرية والعقائدية، ولذا فالحاجة ماسّة إلى وجود مثل هذه الحصون والأسوار في هذه المجالات، وهذه الحصون تتمثّل بالمؤمنين الفقهاء، وبذلك يُفهم أنّ الفقاهة لا تختصّ بباب دون آخر.

وهذا يعني أنّ من الضروري أن يكون لدينا فقهاء في العقائد كما هو الحال في الفروع، ولذا نجد أنّهم في بعض التقسيمات يقولون: الفقه الأكبر وهو العقائد، والفقه الأصغر وهو الفروع. وهذا يعني أنّهم يرون أنّ العالم والمتخصّص بالعقائد هو فقيه أيضاً.

ومن الواضح أنّنا إذا لم يتوفّر لدينا أشخاص يجمعون بين المرتبتين والتخصّصين فإنّه لابدّ من الالتزام بالتخصّص، أي أنّ كلّ متخصّص يقوم بدوره.

الرواية الثانية:

«الفقهاء أمناء الرسل»[١].

---

(١) المصدر نفسه: ج١، ص٤٦، ح٥.

من الواضح أنّ الرسل لم تكن وظيفتهم منحصرة ببيان الأحكام الشرعية، كما أنّ الكتب السماوية ـ لاسيّما القرآن ـ لم تكن مقتصرة على ذلك، فإنّ الفقهاء والمحقّقين يقولون إنّ القرآن لا يحتوي على أكثر من ١٠٪ من الأحكام الشرعية، وربّما أقلّ من ذلك لأنّ آيات الأحكام الشرعية هي قرابة ٥٠٠ آية من مجموع ٦٠٠٠ آية، في حين إنّه أُحصيت الآيات الواردة في المعاد فقط فبلغت ١٤٠٠ آية، فكيف لو أضفنا إليها آيات التوحيد والنبوّة و...؟

ومن هنا يتّضح لنا أنّ كلّ من يُريد أن يكون وارثاً للأنبياء: «العلماء ورثة الأنبياء»[1]، وأمينا للرسل: «الفقهاء أُمناء الرسل».

فإنّه بطبيعة الحال لا يكون كذلك بمجرّد التخصّص في مجال الأحكام الشرعية، أي لا يكون وريثاً أو أميناً، نعم هو يكون ممثّلاً عن الرسول صلّى الله عليه وآله في البُعد الذي تخصّص فيه وذلك بشرط التبليغ وإلاّ لم يعد وارثاً أبداً ولا يمثّل شيئاً.

وربّما يقال أيضاً بأنّه حتى في تلك الدائرة الضّيقة للاصطلاح الرائج توجد أبحاث وأبواب لم تُطرق أساساً من قبل الفقهاء أو أنّها طُرقت ولكن بصورة محدودة وضيّقة جدّاً من قبيل باب العلاقات الدولية وكذلك أحكام الحرب والسلم والحياد، حيث كتب فقهاء القانون موسوعات في هذا المجال في حين إنّنا نجد عندنا قصوراً في معالجة هذه الأمور وغيرها كما هو الحال فيما يتعلّق بالجاليات

---

(١) **أُصول الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص٣٢، ح٢.

العربية والمسلمة التي تعيش في الغرب حيث يُعانون من مشاكل كثيرة لم تعالج إلى الآن، ولا يخفى أنّ كثيراً من إشكاليات ومسائل الجاليات لا يمكن معالجتها من خلال ما هو موجود في الرسائل العملية.

وعلى أيّ حال، فإذا كان قد ثبت لدينا أنّ الاصطلاح الرائج للفقه هو اصطلاح مستحدث، فحينئذ نفهم بأنّه وفقاً لرأي الإمام الخميني ومبانيه ليس المقصود من التفقّه الذي أُمر الفرد المسلم به هو التفقّه بما هو موجود في خصوص الرسالة العملية وإنّما لابدّ أن تكون له ثقافة عامّة عن الأمور التي يجب أن يعتقد بها والأمور التي يجب أن يتخلّق بها ونحو ذلك ممّا يحتاج إليه.

كيف واجه الإسلام المشكلة

إذا كان الاجتهاد في الفقه الإسلامي يُطرح كعامل أساسيّ لحلّ مشكلة الحداثة والمعاصرة، فهل واكبت حركة الاجتهاد في الإسلام هذه المستجدّات وتصدّت لها بالفعل؟

هناك اتّجاهات: فمرّة نتكلّم على مستوى الواقع، وأنّه في الواقع العلمي الموجود عندنا، وما استُفيد من هذه النظرية للجواب على المستجدّات، ومرة نتكلّم في اتجاه أخر على ما ينبغي أن يكون.

بعبارة أخرى: تارةً نتكلم على ما هو كائن، وأخرى نتكلّم على ما ينبغي أنً يكون، وقد ذكرنا بأنّ الاجتهاد هو القادر على حلّ هذه المشكلات، ولكن عندما نأتي إلى ما هو كائن نجد أنّ الفقه

المطروح لم يستطع أن يستجيب أو يجيب على كلّ المشكلات التي واجهته.

لهذا نقول بأنّ ما هو كائن يختلف تماماً عمّا ينبغي أن يكون، ولسنا بصدد البحث عن الأسباب السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية والمنهجية التي أدّت بالفقه إلى أن يتّجه ذلك الاتجاه الذي هو كائن الآن، وإنّما نقول فقط بأنّ فقهنا اتّجه الاتجاه الفردي المحض، لأنّ المشكلات الفردية لها بُعدٌ واحد مرتبط بما بين الإنسان وخالقه فقط، ولهذا نجد الأبحاث المُطوّلة فيما يرتبط بالصلاة والصوم والحج... فهذه كلّها لبيان العلاقة بين الإنسان وخالقه.

المنهج الفقهي التجديدي

إنّ طبيعة المنهج الذي ارتكزت عليه حركة الاجتهاد فيما مضى أنتجت الفقه الموجود بين أيدينا، وبالتالي نحن بحاجة إلى منهج جديد ترتكز عليه الحركة الفقهية التجديدية لإحياء دور الفقه والدين في حلّ مشكلات الإنسان المعاصر.

ونحن في الواقع إنّما نمهّد بهذا الكلام للحديث تفصيلياً عن معالم الرؤية التجديدية في منهج الفقاهه لدى السيد الخميني، وبالتالي فإنّ البحث يتطلّب بالضرورة البحث عن المنهج. ولاسيّما المنهج الذي نادى به قدس سره والذي كان من شروطه إدخال عنصري الزمان والمكان في حركة الاستنباط، وكذلك إدخال بعض الشروط والمواصفات للمجتهد، وأيضاً إعادة تجديد النظرة إلى

وظيفة الحوزة، وإلى مكانتها في تطبيق الإسلام في حركة الحياة.

ويُعدّ الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه رائداً من روّاد الحركة التجديدية في المنهج الفقهي وأدواته وأساليب الاستدلال الفقهي من حيث الأدلّة التي اعتمد عليها الفقهاء في أبحاثهم الفقهية.

لذا جاء في الحديث عن سيرته العلمية ودوره على هذا الصعيد ما يلي:

«كان الإمام الخميني ـ إضافة إلى تعمّقه في الفلسفة والعرفان والتفسير والأخلاق وعلم الكلام الإسلامي ـ مجتهداً بارزاً في الفقه والأصول، وقد درّس الفقه والأصول على أعلى المستويات أكثر من ثلاثين عاماً، ويوجد الآن فضلاً عن الكتب الفقهية والأصولية التي ألّفها سماحته، العشرات من تقريرات دروسه التي كتبها طلاّبه.

ومن السمات التي امتازت بها مدرسة الإمام الفقهية أنّه كان يؤمن بأصالة خاصّة للفقه والأصول، وكان يتحاشى خلط الاستنتاجات الكلامية والفلسفية والعرفانية مع الأحكام الفقهية في مرحلة استنباط الأحكام.

كان سماحته يرى بأنّ حركة الفقه والأصول من مستلزمات الرؤية الاجتهادية، وأنّ لعنصري الزمان والمكان دوراً حيويّاً هامّاً في الاجتهاد، وأن عدم أخذهما بنظر الاعتبار يقود إلى العجز عن درك المسائل المستحدثة والحاجات المعاصرة ويحول دون تقديم الأجوبة المناسبة لها، وفي الوقت نفسه كان سماحته يعتقد بأن حركية

الفقه ليس بمعنى تزلزل أسلوب الاستنباط والاجتهاد المتعارف.

من هنا كان سماحته يؤكّد في توصياته إلى الحوزات العلمية على ضرورة اعتماد الفقه التقليدي، بمعنى حفظ أساليب ومناهج السلف الصالح في استنباط الأحكام، وكان يعتبر تخطّيها آفة وخطراً عظيماً يمهّد السبيل لظهور البدع»[1].

ومن روّاد الحركة الإصلاحية والمطالبين بضرورة التجديد في حركة الفقه الإسلامي وفي علمية التجديد الشهيد السعيد محمد باقر الصدر الذي أحدث نقلةً نوعية كبيرة في المنهج الفقهي عندما طالب بإدخال البُعد الاجتماعي في الفقه وعدم الجمود عند الأفكار والأسس والدراسات التي وضعها الفقهاء والمجتهدون القدامى، وذلك بقوله:

«الاستصحاب الذي قرأناه في علم الأصول طبّقناه على أساليب العمل، وطبّقناه على حياتنا، فكنّا نتجّه دائماً إلى ما كان، ولا نفكّر أبداً في أنّه هل بالإمكان أن يكون أفضل مما كان؟... لابدّ لنا من أن نتحرّر من النزعة الاستصحابية ومن نزعة التمسّك بما كان حرفياً بالنسبة إلى كلّ أساليب العمل، هذه النزعة التي تبلغ القمّة عند بعضنا، حتى إنّ كتاباً دراسياً إذا أُريد تغييره بكتاب آخر في مجال التدريس ـ وهذا أضأل مظاهر التغيير ـ حينئذ يقالُ: لا ليس الأمر

(١) الأنصاري، حميد، **حديث الانطلاق**، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ط٤، ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٢م: ص٢٨١.

هكذا، لابدّ من الوقوف، لابدّ من الثبات والاستمرار على نفس الكتاب الذي كان يدرّس فيه الشيخ الأنصاري أو المحقّق القمّي رضوان الله عليهما.

هذه النزعة الاستصحابية التي تجعلنا دائماً نعيش مع أمّة قد مضى وقتها.. مع أمّة قد ماتت وانتهت بظروفها وملابساتها، تجعلنا نعيش بأساليب كانت منسجمة مع أمّة لم يبق منها أحد، وقد انتهت وحدثت أمّة أخرى أفكار أخرى، ذات اتّجاهات أخرى، ذات ظروف وملابسات أخرى»[١].

إنّ كلام السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه يعبّر عن وجود أزمة كبيرة في منهجية التفكير الفقهي وضرورة تجاوز هذه الأزمة من خلال التجديد والتطوير في هذا المنهج ليصبح مواكباً لحاجات الأمّة وضرورات الاستجابة لأسئلة المجتمع ومشاكله المختلفة.

فالحديث عن المنهج التجديدي خصوصاً في رؤية وفكر السيد الخميني يتطلّب الإشارة إلى الفكر الإسلامي عموماً، وإلى الفكر الفقهي بالخصوص لمعرفة المنهج الذي اعتمده.

الإمام الخميني وعلم أصول الفقه

لعلّ من أهمّ مميزات مدرسة أهل البيت عليهم السلام، تلك الثروة العلمية الهائلة التي تمثّلت بآلاف الكتب والأسفار في شتّى العلوم ومختلف أنواع المعارف وشؤون الثقافات ومجالات الفكر، حيث

---

(١) الصدر، محمد باقر، **المحنة**: ص٧٦ ـ ٧٩، قم.

توجّهت إلى التأليف والتصنيف، وإجالة الأقلام حول الفنون المختلفة همم الأكابر من أهل الفضل وذوي النبل، الذين لم يألوا جهداً في هذا الشأن بنشر العلوم وبثّها، وتنميق الرسائل وصقلها وتهذيبها، فللّه درّهم، وعليه أجرهم.

ومن جملة ما ألّفوا من تلك الفنون وأكثروا فيها علم أصول الفقه أو علم أصول الاستنباط، الذي هو من أهمّ العلوم الإسلامية وأغلاها، وأرفع المعارف الإلهية وأعلاها، وإنّما كثُرت مؤلّفاتهم في هذا العلم وتنوّعت لأنّ باب الاجتهاد في الأحكام الشرعية الفرعية مفتوح عندهم على مصراعيه، ولا يجوّزون تقليد الموتى ابتداءً في الفروع، ولا في الأصول مطلقاً، فكشف علماء الإسلام عن ساق الجدّ والجهد فنضّدوا قواعده، ورصفوا مباحثه، مثابرين على العمل، معانين فيه أتعاباً وجهوداً، وما زالوا يتدرّجون في مراقي علوّه، وسلالم نموّه خلفاً عن سلف وجيلاً بعد آخر.

ولا نشكّ في أنّ بذرة التفكير الأصولي وجدت لدى فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام منذ أيام الصادقين عليهما السلام على مستوى تفكيرهم الفقهي، ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وجّهها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق عليه السلام وغيره من الأئمّة عليهم السلام وتلقّوا جوابها منهم[1].

---

(١) الصدر، محمد باقر، **المعالم الجديدة للأصول**، مكتبة النجاح ومطبعة النعمان، =

وكتب المسائل المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام موجودة بأيدينا إلى اليوم، حيث رتبّها بعض المتأخرّين على ترتيب المصنّفين في هذا العلم، ومنهم: السيد الشريف ميرزا محمد هاشم ابن الميرزا زين العابدين الموسوي الخونساري (المتوفّى سنة ١٣١٨هـ) في كتابه (كتاب أُصول آل الرسول صلّى الله عليه وآله) حيث جمع فيه الأحاديث المأثورة عنهم عليهم السلام في قواعد الفقه والأحكام ورتّبها على مباحث أصول الفقه، والعلاّمة الحجّة السيد عبد الله بن محمد الرضا شبّر الحسيني (المتوفّى سنة ١٢٤٢هـ) في كتابه (الأصول الأصلية والقواعد المستنبطة في الآيات والأخبار المرويّة) حيث جمع فيه المهمّات من المسائل الأصولية المنصوصة في الآيات والروايات، فبلغ مجموع الروايات (١٩٠٣) [١].

وذكر بعض المصنّفين أنّ هشام بن الحكم المتوفِّى سنة (١٩٩هـ) صنّف كتاب «الألفاظ ومباحثها»، ثم يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين صنّف كتاب «اختلاف الحديث ومسائله» وهو مبحث تعارض الحديثين، ومسائل التعادل والترجيح في الحديثين المتعارضين، وغيرها من المصنّفات التي توالت في هذا العلم الشريف [٢].

وقد أضفى الإمام الخميني قدّس سرّه على هذا العلم من نظراته الشمولية، وآرائه العميقة ما جلّى غوامضه وكشف أسراره وأوسع

= النجف الأشرف، ط٢، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٥م: ص٤٧.

(١) راجع، الطهراني، آقا بزرك: ج٢، ص١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢) المصدر نفسه: ج٦، ص١٨٦ وج١٤، ص٣٣.

شواطئه وعمّق أغواره، وانعكست على جميع الأبواب التي طرقها، والعلوم التي بحثها، ويتجلّى هذا واضحاً في دقّته حين يستعرض الآراء الفلسفية التي استعان بها بعض علمائنا العظام في بحوثهم الأصولية، فينقدها بفكرة الثاقب، ويكشف عن مكامن أخطائها، ويعالج مواضع ضعفها، ويضع كلّ شيء في نصابه وعلى مسيره الصحيح. هذا ما تراه بوضوح في مناقشاته لآراء ونظريات الميرزا النائيني رحمه الله والمحقّقين الكبار الآخرين كالآخوند الخراساني وآقا ضياء الدين العراقي والشيخ الأصفهاني قدّست أسرارهم.

أضف إلى ذلك اتّصاف أبحاثه العلمية بالموضوعية والتهذيب، فمع أنّ الفلسفة والعرفان من أهمّ ما نبغ فيه الإمام الخميني، فإنّك لا تراه يطرق ما يتعلّق من بحوثهما بعلم الأصول إلا بمقدار الضرورة، ويوكل التفاصيل إلى محالّها ومظانّها، وحين يرى أنّ البحث المطروق في علم الأصول عديم الجدوى أو نادر النفع فإنّه يحذفه ويلغيه، ويوفّر على الطلاب عناء بحثه، أو يكتفي بالتنويه عنه من دون تفصيل وتطويل[١].

وفي هذا الصدد يقول أحد تلامذته (الشيخ الفاضل اللنكراني قدّس سرّه) «أمّا طريقة السيد الإمام قدّس سرّه فقد كان بناؤه على ملاحظة

---

(١) راجع: الخميني، روح الله، **أنوار الهداية**، تحقيق ونشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قم، ط ١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م ، مقدّمة التحقيق، ص ٧ وما بعدها.

المطالب من أصلها والنظر في أساسها، وأنّها هل أُسست على أساس صحيح قابل للقبول أو أنّ أساسها مخدوش ومورد للنظر والبحث. فقد رأينا في مباحثه أنّه كثيراً ما يضع إصبعه على نكتة البحث ويهتّم بالأساس الذي لعلّه كان مسلّماً عندهم، ويناقش فيه، ولأجله تصير المسألة متطوّرة متغيّرة، ولا تصل النوبة إلى البحث عن الأغصان والفروع، ومن هذه الجهة كان بحثه قدّس سرّه في أعلى درجة الفائدة، وموجباً لشحذ أذهان الفضلاء والطلبة، ولم تكن المطالب مقبولة عنده تعبّداً وتقليداً، بل كانت ملحوظة أساساً وأصولاً، ولعمري إنّ هذه مزيّة مهمّة توجب الرشد والرقاء، وتؤثّر في كمال التحقيق والتدقيق».

ثم يستعرض الشيخ اللنكراني بعض النظريات القيّمة التي هي من ابتكار الإمام الخميني المحض أو هي تبعاً لبعض مشائخه، وهي كثيرة:

«فمنها ما يترتّب عليه ثمرات مهمّة وفوائد جمّة، وهو عدم انحلال الخطابات العامّة المتوجّهة إلى العموم ـ بحيث يكون الخطاب واحداً والمخاطب متعدّداً ـ إلى الخطابات الكثيرة حسب كثرة المخاطبين وتعدّد المكلّفين، بل الخطاب واحد والمخاطب متعدّد، والشرط في صحّة هذا النحو من الخطاب يغاير الشرط في الخطابات الشخصية، فإنّه لا يمكن في الخطاب الشخصي توجيهه إلى المخاطب مع العلم بعدم القدرة ـ مثلاً ـ مع أنّه لا مانع من كونه مخاطباً في ضمن العموم مع وصف كونه كذلك.

ويترتّب عليه صحّة الأمر بالضدّين (الأهمّ والمهمّ) من دون أن يكون هناك ترتّب في البين، كما يتكلّفه القائل بالترتّب الذي صار مورداً للإثبات والنفي إلى حدّ الاستحالة، فإنّه عليه يكون الأمر ثابتاً من دون ترتّب وطولية في البين، وكذا يترتّب عليه صحّة تكليف الكفّار والعصاة مع العلم بعصيانهم ومخالفتهم...

ومنها: ما أفاده في إبطال ما اشتهر ـ بل لعلّه من المسلّم عندهم ـ من أنّ الماهية توجد بوجود فرد ما، وتنعدم بانعدام جميع الأفراد.

وملخّص ما بيّنه وأفاده: أنّه إذا كان الطبيعيّ موجوداً بوجود فرد ما، فالإنسان يوجد بوجود زيد لا محالة، كما أنّه يوجد بوجود عمرو، لكنّ زيداً وعمراً إنسانان لا إنسان واحد، فإذا كان وجود زيد وجود إنسان تامّ وتحقّق كمال الطبيعة وتمام الماهية، فكيف لا يكون عدمه عدمها؟ فكما أنّ الإنسان يوجد بوجود زيد فكذلك ينعدم بعدمه لا محالة، لكن لا مانع من وجود الماهية وعدمها في آن واحد، فكما أنّ الإنسان يتّصف في آن واحد بالبياض والسواد معاً لأجل اتصاف زيد بالأوّل وعمرو بالثاني، كذلك يتّصف بالوجود والعدم معاً للعلّة المذكورة بعينها، وعليه فلا يبقى مجال لما اشتهر من أنّ الماهية توجد بوجود فرد ما وتنعدم بانعدام جميع الأفراد، بل هي توجد بوجود فرد وتنعدم بانعدامه، ويجتمع الأمران ـ الوجود والعدم ـ فيها في آن واحد»[1].

---

(١) الخميني روح الله، **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، مقدّمة التحقيق: بقلم =

إلى غير ذلك مما أورده اللنكراني عن نظريات الإمام الخميني في علم أصول الفقه وما ابتكره من جديد في هذا المجال.

ومن دقّته قدّس سرّه في المسائل العقلية المتعلّقة بعلم أصول الفقه ما أفاده في جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية والأحكام الشرعية المستكشفة عن العقلية حيث منعهما الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله مستدلاً بأنّ العقل مدرك لمناطات أحكامه ولا يطرأ الشكّ في موضوع حكمه، واستشكل عليه جلّ من تأخّر عنه.

لكنّ الإمام قدّس سرّه بعد دفع الإشكالات الواردة على كلام الشيخ، فصّل بين حكم العقل وبين حكم الشرع المستكشف من العقل، فمنع من جريات الاستصحاب في الأوّل وصحّحه في الثاني، لأنّه يمكن أن يُشكّ في صدق عنوان قبيح على الموضوع فيُشكّ في بقاء الحكم الشرعي فيُستصحب الحكم؛ مثل ما إذا غرق مؤمن، فيحكم العقل ـ وكذا الشرع ـ بوجوب إنقاذه وحسنه، فإذا شكّ في صدق عنوان السابّ لله على الغريق فلا يجوز استصحاب حكم العقل للشكّ في حسنه، لكنّ حكم الشرع بوجوب إنقاذه باقٍ بحكم الاستصحاب.

ومن هذه الموارد ما أفاده قدس سره في انحصار أدلّة الاستصحاب في الأخبار وكونه حكماً شرعياً تعبّدياً من قبل الشرع، أمّا كون الاستصحاب إمضاءً للسيرة العقلائية مطابقاً لما عند العقلاء، فأنكره

= الشيخ فاضل اللنكراني، منشورات مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

قائلاً: إنّ بنائهم من باب حصول الوثوق والاطمئنان لهم ببقاء ما كان، لندرة وجود الرافع للشيء الثابت مع وجود مقتضيه، لكن الاستصحاب المذكور في الأخبار المدّعى ثبوته وحجّيته ـ سواء قلنا بكونه مختصّاً بالشكّ في المقتضي أم لا ـ غير ما عند العقلاء، لأنّ الأخبار واردة في بيان حكم تعبّديّ وهو وجوب العمل على اليقين السابق وليس لسان أدلّته الإحالة إلى حكم معلوم مرتكز لدى العقلاء.

إلى غيرذلك من الموارد التي بينّها الإمام قدّس سرّه في أبحاثه الأصولية(١).

ويشير أحد تلامذته ـ وهو السيد اللنگرودي ـ إلى منهجه في علم الأصول فيقول:

«إنّه قدّس سرّه كان سلس البيان، طلق اللسان، يبيّن ويحرّر المسائل ببيان واضح يعرفه المتوسّطون من روّاد العلم، والعالمون منهم، بل المبتدئون، كلّ على حسب استعداده وكفاءته، وكان يتعرّض لكلمات مشايخ عصره فيلقي حاصل ما هو الدخيل في فهمها، ويحذف الزوائد وفضول الكلام، ثم يردّ عليه ما ساقه نظره الشريف، فأصوله مع احتوائه لكلمات أساطين الفنّ وكبراء القوم كان أصولاً في حدّ الاعتدال، لا مختصر مخلّ ولا مبسوط مملّ، ومع ذلك حاوٍ لعمد أفكار أساطين القوم بحيث يستغني المتدرّب فيه عن

(١) الخميني روح الله، **الاستصحاب**، مقدّمة التحقيق، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

المراجعة إلى كتب المفصّلات»[١].

وغنيّ عن القول أنّ الإمام الخميني قدّس سرّه أرسى قواعد مدرسته الأصولية على ركائز من الحكمة المتعالية، فلئن عبثت يد الطاغوت بتراث الإمام الفلسفي، ولم ينج منها إلا النزر اليسير، ففي أبحاثه الأصولية معالم لمدرسته الفلسفية، وفيها ضالّة الفيلسوف وبغية العارف.

هذا والمدرسة الأصولية والفقهية الخمينية شجرة طيّبة، آتت أكلها كلّ حين بإذن ربّها، وتخرّج منها كثير من العلماء والمحقّقين ومراجع الدين العاملين ـ أيّدهم الله تعالى ـ.

(١) الخميني روح الله، **جواهر الأصول**، تمهيد بقلم السيد اللنگرودي، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م: ص١١.

الفصل الثاني

أسباب المشكلة في الفقه الإسلامي المعاصر

هل المشكلة في الفقه والتشريع

في الواقع إنّ جميع الاتّجاهات الفكرية التي انطلقت لمعالجة مشكلة الحداثة والمعاصرة في الفقه الإسلامي وإيجاد السُبل للملائمة بين الإسلام الثابت بأصوله وقوانينه والعصر المتغيّر، وجّهت مسارها نحو كيفية إيجاد المخرج من خلال دراسة أصول الشريعة والبحث عن طريقة تعاملها مع الوقائع والمستجدّات الطارئة، وغفلت عن جوانب أخرى بحيث انصبّ جهدها على التأمّل في جمود النصّ الديني أو حركيّته.

من هنا تحرّك أعلام الفكر الديني والفقهي للتصدّي عبر بعض الطروحات والنظريات لحلّ هذه الإشكالية وإيجاد مناهج جديدة للنظر الفقهي.

وما القول بنظرية «منطقة الفراغ» في التشريع الإسلامي التي طرحها الشهيد السيد محمد باقر الصدر أو نظرية الزمان والمكان التي قدّمها السيد الخميني[1] وغيرهما من الرؤى والأفكار والنظريات إلا تعبير عن حجم المعضلة التي استدعت أن ينبري أمثال هؤلاء الأعلام

---

(١) سيأتي الحديث التفصيلي في الصفحات اللاحقة عن هاتين النظريتين.

للتصدّي لها.

في مقابل ذلك هناك من قلب الدفّة وأدار الدائرة إلى الجهة المعاكسة، فذهب إلى أنّ طرح مثل هذه النظريات ينطلق من أساسٍ خاطئ سببه التفكير الناتج عن أنّ الشريعة ينبغي أن تكون مرنةً لتتكيّف مع الواقع، وتفترض لحلّ إشكال «التكيّف» حلاً غير صحيح.

وهي فكرة دفاعية تبريرية، نشأت من رغبة في التوفيق بين الشريعة الإسلامية وواقع الحياة والمجتمع في صيغتها الغربية التي صبغت حياة المسلمين ومجتمعاتهم بطابعها[1].

والصواب في هذا الطرح ـ كما يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين في دفاعه عن مرونة الشريعة ـ هو القول بأن الشريعة وضعت لتصوغ هي حياة المجتمع وفق مفاهيمها وأفكارها، ولتكيّف حياة المجتمع والإنسان على أساس هذه المفاهيم.

وليس المطلوب من الشريعة الإسلامية أن تكيّف نفسها وفق نمط الحياة الغربية وأفكارها ومفاهيمها وخياراتها وضروراتها، لأنّها حياة منطلقة تقودها أفكار ومفاهيم وخيارات وضرورات ناشئة من ثقافات أخرى ومن شرائع أخرى[2].

---

(١) شمس الدين، محمد مهدي، **الاجتهاد والتقليد** (بحث فقهيّ استدلالي مقارن)، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م: ص١٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٧٠.

فمن الخطأ إذن البحث والسؤال عن كيفية ملاءمة ثوابت الشريعة الإسلامية مع متغيّرات العصر، والصحيح هو تصويب مسار الحياة العصرية بكلّ قيمها وأنماطها لتكون منسجمة مع تعاليم الدين وقيمه واعتباراته.

وذلك بتحقّق التطابق بين الأفكار والمفاهيم في العقيدة والتشريع، وبين السلوك والممارسة في الحياة الاجتماعية وعلاقات الإنسان بالمجتمع والطبيعة والعالم، فتكون الشريعة قد أدّت مهمتها في «صنع نمط» حياة الإنسان والمجتمع، ولا تكون حياة المسلمين «نسخة» عن حياة غيرهم، بل تكون تعبيراً أصيلاً عن «مضمونهم» الداخلي الفكري والعقدي والأخلاقي والجمالي[1]. ونحن وإن كنّا قد وضعنا اليد على بعض الإشكاليات المطروحة على الفقه الإسلامي بمنهجه وأسلوبه إلا أنّ ذلك لا يعني عدم قدرته على التكيّف مع متطلّبات العصر ضمن القواعد العامّة التي شرعها الله تعالى للبشر.

فالقرآن الكريم يشير إلى حقيقة هامّة حول ذلك، حيث يقول تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2].

وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: «**بُعثت بالحنيفية السمحة**»[3].

(١) **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق: ص ١٧١.

(٢) البقرة: الآية؛ ١٨٥.

(٣) **وسائل الشيعة**: ج٨، ص١٦٦، أبواب بقية الصلوات المندوبة، باب ١٤، ح١، وج٢٠، ص١٠٦ ـ ١٠٧، مقدّمات النكاح وآدابه، باب ٤٨، ح١.

وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّ هذا الدين يسر ما غالبه أحد إلا وغلبه»[١].

فكلّ أشكال التطوّر والحداثة والتقدّم الصناعي والاقتصادي، وحركة المجتمع وتطوّراته الحضارية، وعلاقة البشر السياسية والاجتماعية تتقبّلها الشريعة الإسلامية ما دامت لا تتنافى ومبادئها وثوابتها العقائدية، ولا تتناقض مع القيم والأسس والثوابت في هذه العقيدة.

وخير شاهد ودليل على ما نقول التحوّلات التي برزت في المجتمعات الإسلامية على امتداد الأزمنة والعصور وفي أصل التشريع المبدا القاضي بمراعاة حركة الحياة وغيرها وطروء الحالات المختلفة على الإنسان والمجتمع، ومراعاة ذلك تظهر في ملاحظة الفقيه للعناوين الثانوية التي تؤثّر على الأحكام الأوّلية فتغيّرها إلى أحكام أخرى تتناسب مع العناوين الثانوية الطارئة على علاقة المسلم بالأشياء، وعلاقات المجتمع الداخلية والخارجية وعلى الضرورات التنظيمية في المجالات كافة سياسية واقتصادية وزراعية وصناعية وبيئية، وغيرها...

هذا مع أنّنا نعلم أنّ نصوص الشريعة في السنّة تشريعات لحياة متحرّكة متغيّرة كثيرة التقلّبات، وليست صيغاً جامدة ثابتة على هيئة واحدة. والقسم الوحيد الثابت في الشريعة هو قسم العبادات، فإنّها لا

---

(١) **وسائل الشيعة**، ج١، ص٢٤، أبواب مقدمات العبادات: باب١، ص٢٦٤.

تغيير فيها ولا تبديل، ولا مجال فيها للاجتهاد من حيث شروطها ومواقيتها وكيفيّتها وأعدادها. وما فيها من خلافات بين الفقهاء لا يتعدّى تفصيلات بعض الشروط والهيئات والأجزاء.

وأمّا المعاملات ـ بالمعنى الأوسع ـ فإنّها تشريعات لحالات متقلّبة متغيّرة لا تستقرّ على هيئة واحدة، وخاصّة ما يتعلّق منها بالنواحي التنظيمية للمجتمع وأنشطته السياسية والاقتصادية والزراعية والصناعية والسكّانية[١].

السبب الأوّل: مشكلة المنهج الأرسطي والخلل فيه

نحن نعلم أنّه بعد حركة الترجمة التي حصلت في العصر العباسي دخل إلينا القياس الأرسطي في مبحث القياس، وفي كيفية التفكير، وكان لهذا أثر بالغ وكبير على الفكر الديني عموماً، سواء ما يتعلّق بأصول الدين أو فروعه، ولعلّه كان هو السبب في أن يتجّه الفقه عندنا ـ أو نظرية الاجتهاد التي لم توظَّف فيما ينبغي أن تكون ـ وأن يسير بالنحو الذي هو عليه الآن.

فالمنهج له تأثير كبير في عملية الاستنباط. والدليل على ذلك:

إنّ المنهج الفقهي قبل السيد الصدر قدس سره كان يذهب إلى المنطق الأرسطي في عمليه الاستنباط، وعندما ذكر أو بيّن نظرية الأسس المنطقية للاستقراء، فإنّ أصوله في كثير من مبانيه قد تغيّرت،

---

(١) **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق: ص١٧٣.

فمن يرجع إلى علم أصول الفقه الذي بني على الأسس المنطقية للاستقراء عنده قدس سره يجده يختلف في كثير من مبانيه عن الأصول التي بُنيت على المنهج الأرسطي الذي كان يبتني على القياس، فهناك فرق واضح بين المنهجين يعود للاختلاف بين القياس والاستقراء.

ولمعرفة الفوارق الأساسية بين علم الأصول المبتني على المنهج الأرسطي، وعلم الأصول المبتني على المنهج الاستقرائي للشهيد الصدر يمكن مراجعة كتاب «المذهب الذاتي في نظرية المعرفة». وكمثال على ذلك: الاختلاف في مسألة التواتر وفي مسألة حجيّة خبر الواحد، ومسألة الشهرة والإجماع، فكلّ هذه المسائل التي هي من المسائل المهمّة في علم الأصول وفي عملية الاستنباط الفقهي نجدها تتخذ شكلاً معيّناً وفقاً للمنهج الأرسطي يختلف عمّا هو عليه في المنهج الاحتمالي والاستقرائي.

إشكالية المنهج تاريخياً

إنّ مشكلة المنهج واختياره ليست مستحدثة، وإنّما تعود بداياتها إلى التاريخ الإسلامي، لأنّ مشكلة التفكير الفقهي، تعود إلى مسألة الاجتهاد الذي بدأ عندنا بعد انتهاء عصر الغيبة الصغرى، على اعتبار أنّ المدرسة الإمامية تعتقد أنّ النصّ مستمرّ بامتداد حياة الأئمّة المعصومين عليهم السلام. وهذا ما دفع بعض المؤرّخين إلى القول بأنّ الاجتهاد في مدرسة أتباع الخلفاء بدأ تاريخياً قبل مدرسة أهل البيت،

لأنّ عصر النصّ ينتهي عندهم بانتهاء عصر الرسول صلى الله عليه وآله، وبعد ذلك بدأ عندهم عصر الاجتهاد، بخلاف المدرسة الإمامية التي ترى أنّ عصر النصّ يمتدّ بامتداد عصر الأئمّة عليهم السلام.

ومن هنا فإنّ بداية عملية الاجتهاد تأريخياً عند المدرسة الإمامية متأخّرة عن الاجتهاد في المدرسة السنّية.

ومشكلة المنهج واجهت كلتا المدرستين، إذ إنّه عندما حصلت عملية الترجمة عندنا من الفكر اليوناني منطقاً وفلسفة، وفكراً ومنهجاً، بدأت عندنا هذه المشكلة من الأساس.

ولكن قبل دخول المنهج الأرسطي نجد أنّ الحوزات العلمية والفكرية عند المسلمين كانت تتبنّى كلّ العلوم بمختلف أساليبها، وعندما بدأ الفكر الأرسطي يدخل إليها أخذت الجوانب العلمية تنفرز عن الجوانب الفلسفية، فبدأ الطبّ يستقلّ، وكذلك الفلك و... .

هذه العلوم وغيرها أخذت تخرج من حوزة العلوم الدينية؛ لأنّها مرتبطة بجانب تجريبيّ، والمنهج الأرسطي منهج ذهنيّ تجريديّ لا ارتباط له بالواقع. فوجدنا هذه العلوم منحسرة عن الواقع الفكري الآن، كما أخذت هذه العلوم تنفصل عن الفلسفة أيضاً في فترة معيّنة من تاريخ الفكر الإسلامي.

المهمّ أنّ الفكر الفقهي ـ كما هو أيّ فكر آخر ـ يتأثّر بالمناهج، وعندما ترجم المنطق (الذي يعتمد المنهج الأرسطي في كيفية الفكر) أثّر على الفكر الإسلامي عموماً، وعلى الفكر الفقهي بنحو خاص.

طريقة المنهج الأرسطي

يبتني المنهج الأرسطي على القياس البرهاني، وهو الذي يسير من العامّ إلى الخاصّ وهذا النحو من السير معناه أنّ أساس الانطلاق تجريديّ، لأنّ الفرق بين العامّ والخاصّ هو أنّ الكلّي مجرّد عن الخصوصيات الفردية، بخلاف الجزئي فإنّه هو الكلّي بالإضافة إلى الخصوصيات الفردية.

وعرّف المناطقة القياس بأنّه «قول مؤلّف من قضايا متى سُلِّمت لزم عنه لذاته قول آخر».

وصورة القياس هي: هيئة التأليف الواقع بين القضايا.

والمقدّمة هي: كلّ قضية تتألّف منها صورة القياس، والمقدّمات تسمّى أيضاً «موادّ القياس».

والمطلوب هو: القول اللازم من القياس. ويسمَّى بها بعد تحصيله من القياس.

والنتيجة هي: المطلوب بعينه، ولكن يسمّى بها بعد تحصيله من القياس.

كما أنّ للقياس حدوداً وهي: الأجزاء الذاتية للمقدّمة، أي الأجزاء التي تبقى بعد تحليل القضية.

وقسّم القياس بحسب مادّته وهيئته وقالوا بأنّه من جهة المادة قد تكون مقدّماته يقينية أو ظنّية او من المسلَّمات أو المشهورات أو غيرها.

وأمّا من جهة الصورة فقسّموه إلى قسمين:

الأوّل: الاستثنائي، وهو المصرّح في مقدّماته بالنتيجة أو بنقيضها.

الثاني: الاقتراني، وهو غير المصرّح في مقدّماته بالنتيجة ولا ينقيضها. والاقتراني هو الذي يتألّف من قضية حملية وشرطية أو من شرطية وحملية[1].

هذه الجهة وهي الانطلاق من الكلّي جعل الفكر الفقهي يدور في المجرّدات بعيداً عن الواقع الخارجي، وهذا معناه أنّ مسألة توظيف فكرة الاجتهاد في استباط الحكم لم تنطلق من الواقع وإنّما من الكليات التجريدية الذهنية. ومن هنا وجدنا بعد فترة ليست بقليلة فارقاً واسعاً بين الفقه الذي استنبط على هذا الأساس وبين الواقع العملي.

والسبب إنّما هو في هذا المنهج الذي حكم الفكر الفقهي عموماً وهو الانطلاق من الكلّي لا الانطلاق من الفرد ومن الجزئي الذي هو الواقع.

بعبارة أوضح: إنّ فقهنا الموجود لم ينطلق من الواقع إلى النصّ ثم إلى المصادر الأصلية لاكتشاف الحكم الشرعي، وإنّما انطلق من التجريدات الذهنية ومن الكلّيات ليستنبط حكماً، ثم عندما يأتي إلى الواقع يجد أنّ هذا الحكم المستنبط بعيد تماماً عن ذلك الواقع الذي

---

(١) راجع للتفصيل: **المنطق**، محمد رضا المظفر، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م: الجزء الثاني، الباب الخامس، ص ١٩٧ وما بعدها.

يريد ان يطبّق فيه الفقه، وهذا هو الخلل الكبير في المنهج الفقهي لحركة الاستنباط.

ويبدو ذلك واضحاً في تحديد الفقهاء لمهمّة المجتهد عندما يقولون بأن دوره إعطاء الأحكام بصرف النظر عن دوره في تشخيص موضوعات الأحكام. فالفقيه مثلاً يقول لك بأنّ حكم الخمر أنّه لا يجوز شربه، وعلى المكلّف تشخيص هذا السائل من ذاك لمعرفة أيّهما خمر ليطبّق عليه الحكم وهو الحرمة، فهل ينحصر دور المجتهد في إطار بيان الأحكام الكلّية، أم ينبغي له التدخّل في توضيح بعض الموضوعات ونوعيّتها؟

والجواب عن هذا التساؤل هو:

إنّ للفقه مرحلتين: تتمثل المرحلة الأولى في مهمّة استنباط الأحكام الشرعية، والاستنباط بمعنى اكتشاف الفقيه للقوانين التي وضعها الشارع المقدّس في نصوص الكتاب أو في ما دلّت عليه سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله، ويطلق عليها تعبير «الأحكام الكلّية».

أمّا المرحلة الثانية، فتتمثّل في ما يراه الفقيه من مسؤولية في توضيح مقدار بعض الموضوعات ونوعيّتها. ودعوى أنّ تشخيص الموضوع ليس من وظيفة الفقيه، ليست صحيحة بنحو مطلق. فإذا أراد الفقيه ان يبيّن حكماً شرعياً، فعليه أن يشخّص الموضوع الذي يرتبط به الحكم (موضوع الحكم)، وإلا لا يجوز للفقيه مثلاً أن يقول: «الخمر حرام» من دون أن يعرّف الخمر، وهذا مثال بسيط للمسألة[1].

---

(١) معرفت، محمد هادي، ضمن كتاب **الحياة الطيبة**، ج٢، (الاجتهاد وإشكاليات=

وفي الحقيقة إنّ القول بضرورة تجاوز الفقيه من دوره في بيان الأحكام الكلّية إلى تشخيص الموضوعات يعتبر تطوّراً نوعياً في فقه الأحكام الشرعية وعاملاً مساعداً للمكلّف في تطبيقها لجهة مساعدته في بيان ما هو حلال وما هو حرام عند عدم قدرته على التشخيص.

وهذه تجربة جديدة ومتطوّرة تجدر دراستها من قبل العلماء. وتأخذ هذه المسألة مداها الأكبر في باب المعاملات، خصوصاً في المواطن التي لا يكون فيها للشارع موضوع تأسيسيّ. فالفقيه مثلاً عندما يبحث عن حكم «الشفعة» عند الشارع في إطار هذه الموازين ومن خلالها (أي من خلال القواعد الشرعية مثل: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ و «**المؤمنون عند شروطهم**» و......، وعليه أن يعرّف «الشفعة» المتداولة بشكل دقيق وكامل، حتى يعيّن لها حكمها.

وفي مثال آخر يكشف عن حاجة الفقيه لتشخيص الموضوع، يمكن أن نشير إلى المسائل البنكية (المصرفية). فالأسئلة توجّه حول البنوك (المصارف)، ولكن نظراً إلى أنّ فقهاءنا عجزوا عن تشخيص الموضوع لعدم معرفتهم بما يجري في البنوك، نراهم لم يجيبوا عن هذا السؤال حتى الآن، وإنّما أرادوا أن يروا هل يمكن التوفيق بين المسائل المصرفية وبين المضاربة أو لا؟

فمثلاً نرى الحسن بن يوسف الحلّي المعروف بالعلاّمة (٦٤٨ ـ ٧٣٦ هـ) درس الموضوعات التي كانت شائعة في زمانه بدقّة، وبحث

= التطوير): ص٣٥.

الأوضاع التي قرّرها العرف لكلّ معاملة، في إطار القواعد الشرعية الكلية، ثم أفتى بعد ذلك بالجواز أو بعدمه.

لنفرض أنّ العلاّمة درس مسألة المضاربة كما كانت سائدة في عصره، وذلك في إطار حالة يكون طرفها الأوّل المالك صاحب المال، وطرفها الثاني العامل الذي يبذل العمل في مثل هذه الحالة كان العرف السائد يقضي بأن يقدّم المالك نقداً، وكان النقد آنذاك ذهباً وفضة، بينما كان على الثاني أن يبذل جهده بالعمل. هذه الشروط أخذها من العرف، بمعنى أنّ العرف العقلائي في عصره يجري هذه المعاملة في إطار هذه الظروف، فما كان من العلاّمة إلا أن حكم وأبان رأي الشرع في المسألة انطلاقاً من هذا العرف العقلائي الذي عاصره.

والسؤال هو: بعد مضي زهاء ٨٠٠ سنة على عصر العلاّمة، هل بقي العرف ثابتاً على ما كان عليه في زمنه؟

لا شكّ في عدم ثباته. ولكن لماذا؟

لأنّ العرف وأسلوب العقلاء في الحياة يتغيّران تبعاً لشرائط الزمان والمكان. ففي ذلك العصر لم يكن معروفاً ـ على سبيل المثال ـ سوى ثلاثة أنواع من التجارة، في حين إنّ العرف العقلائي السائد في العالم (العرف العقلائي العالمي) يتحدّث مثلاً عن عشرة أنواع للتجارة. العلاّمة في عصره بحث الأنواع الثلاثة تلك، وأحاط بمختلف جوانبها وحدّد موقفه في ضوء ذلك. أمّا الآن، فحيث توجد

عشرة ضروب للشراكة، ومن ثمّ حين نستفتي الفقيه المعاصر عن أحد هذه الضروب المتداولة نراه يكتب في الجواب: إذا كان الموضوع الذي تستفتون فيه متطابقاً مع احد تلك الأنواع الثلاثة فلا إشكال فيه.

والسبب الذي يدفع الفقيه المعاصر لممارسة مثل هذا الإفتاء أنّه لم يعمل بالطريقة نفسها التي عمل بها العلاّمة الحلّي في عصره[١].

إلا أنّ هذا لا يعني أنّنا ننفي الآثار الغنيّة لهذا الفقه في كثير في القضايا والمسائل والتشخيصات الواقعية كما يشير إلى ذلك السيد الشهيد الصدر حيث يرى بأنّ الحركة الفقهية استطاعت ـ وإن على صعيد فرديّ ـ أن تستنفد حركة الواقع ـ بل وقائع الواقع إذا جاز التعبير ـ ولكن هذا الاستنفاد للواقع من قِبل الفقه الإسلامي كان قبل التصدّي للحكم ووجود نظام إسلاميّ، بمعنى أنّنا عندما جئنا إلى الحكم الإسلامي وتجربته واجهنا العديد من المشاكل التي كان لابدّ من الإجابة عنها، فوجدنا حينئذ أنّ ذلك الفقه الموجود بين أيدينا لم يستطع الإجابة في كثير من الموارد ـ وليس كلّها ـ لأنّنا إذ لم نصل إلى الحكم ولم نصطدم بالوقائع والمستجدّات في الحكومة الإسلامية كنّا نتصوّر أنّ الفقه استطاع أن يحل مشاكلنا كلّها، أمّا حين الاصطدام في الواقع وجدنا أنّ كثيراً من الأسئلة ليس لها جواب في الفقه الموجود بين أيدينا. فالخلل المنهجي المتمثّل في مشكلة القياس

(١) المصدر نفسه: ص٣٦ ـ ٣٧.

الأرسطي رافق العقلية الفقهية الإسلامية منذ القرون الأولى، وعلى الأقلّ منذ عصر الترجمة التي حصلت في عصر المأمون، وهذا لا يعني ـ كما ذكرنا ـ نفي الجهود الكبيرة لفقهائنا في تنظيرهم للواقع في العديد من القضايا.

إذن نقطة الخلل الأولى في الواقع هي القطيعة بين الواقع والذهن والمتمثّلة في طبيعة المنهج الفقهي المتأثّر بدوره بطريقة البرهان أو القياس البرهاني.

ولابدّ أن نشير هنا إلى أنّنا لسنا بصدد الإشكال على هذا المنهج، وإنّما بصدد الإشكال على إدخال هذا المنهج في عملية الاستنباط الفقهي، فلا ينبغي أن يحصل خلط بين رفض أساس العمل بهذا المنهج وبين الإشكال على إدخال هذا المنهج في عمليه الاستنباط التي أفرزت هذه النتائج.

السبب الثاني: البعد السياسي

كان الفقهاء عموماً يعيشون بمنأى عن الحكم السياسي، حيث لا توجد حالة تطبيق للإسلام، وإنّما كانوا يعيشون تحت ظلّ الخلفاء والسلاطين والملوك والرؤساء، وهذا يؤدّي إلى عدم شعور هؤلاء الفقهاء بالمشكلات التي تواجه المجتمع، لأنّهم لم يتصدّوا للمشكلة حتى يعرفوا ما هو المُشكل ويجيبوا عليه.

نعم كانوا يواجهون مشكلات الفرد بما هو فرد، أمّا كيفية تنظيم علاقاته الاجتماعية، والقواعد التي ينبغي أن تحكم هذه العلاقة، فلم

تكن مورد أبحاث الفقهاء ولا مورد ابتلائهم؛ نظراً لبعدهم عن المشكلات التي كانت ترتبط بالجانب الاجتماعي من الإنسان.

وهذا ما نجده واضحاً في الفقه الموجود بين أيدينا ـ يعني ما هو كائن ـ فهو فقه فرديّ، لا علاقة له بالجوانب الاجتماعية.

فمثلاً: لو جئت إلى الفقيه وسألته: هل يجوز لي أن أبيع هذا الطعام بالسعر الذي يناسبني أو الذي أهواه وأريده؟

فسيكون الجواب: نعم، لأنّ «**الناس مسلّطون على أموالهم**»، فيحقّ للفرد بيع ما يملك بأيّ سعر شاء.

فمن حيث الجانب الفرديّ هذا صحيح، أمّا ما هي آثاء غلاء الأسعار على الجوانب الاجتماعية الأخرى؟ فإنّ الفقيه الذي لم يكن متصدّياً اجتماعيّاً لا يلتفت إلى تلك المشاكل الاجتماعية، وإنّما يعطي حكمه الفردي فقط.

لقد كان الاجتهاد الشيعي معزولاً بالمطلق عن مقاربة قضايا المجتمع والدولة بسبب عدم الحاجة العملية إليه على مدى زمنيّ طويل بسبب العزل السياسي والمذهبي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام. فاقتصرت عملية الاجتهاد لدى فقهاء الشيعة على التصدّي لشؤون العبادات والمعاملات الفردية وتخلّت طوعاً عن الاهتمام بالموضوعات ذات الصلة بالحقل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع والأمّة، واتّجه الفقهاء ليستولدوا من منابع الشريعة ما يُعنى بالنطاق الفردي وليس إلى ما يحتاجه المجتمع بأسره.

وهذه النظرة الفردية للفقه باتت تشكّل عند الشهيد الصدر مشكلة كبيرة ومأزقاً وقعت فيه عملية الاجتهاد، ولابدّ للخروج منها من التحوّل في الاجتهاد من النظرة الفردية إلى النظرة الاجتماعية.

يقول الشهيد الصدر: «وهذا الاتجاه الذهني لدى الفقيه لم يؤدّ فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، بل أدّى إلى تسرّب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها، فإنّ الفقيه بسبب ترسّخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة في ذهنه، واعتياده على أن ينظر إلى الفرد ومشاكله، عكس موقفه هذا على نظرته إلى الشريعة فاتّخذت طابعاً فردياً وأصبح ينظر إلى الشريعة ذاتها كأنّها تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي عمل له الفقيه فحسب، وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة»[1].

فتكامل مسيرة الفقه وقدرته على إيجاد الحلول للمشاكل المعاصرة تكمن في الانفتاح على قضايا المجتمع بأسره، والخروج من الدائرة الفردية الضيقة التي تركت آثارها حتى على مستوى فهم النصّ والذهنية الفقهية.

لذا يقول: «ترسّخ النظرة الفردية أدّى إلى قيام اتّجاه عامّ في الذهنية الفقهية يحاول دائماً حلّ مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة عليه بشكل من الأشكال... وقد امتدّ أثر

---

(١) الصدر، محمد باقر، **الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد**، مجلة الغدير، العدد الاول، ديسمبر ١٩٨٠ ـ صفر ١٤٠١ هـ.

الانكماش وترسّخ النظرة الفردية للشريعة إلى طريقة فهم النصّ الشرعي أيضاً. فمن ناحية أُهملت في فهم النصوص شخصية النبي أو الإمام كحاكم ورئيس للدولة، فإذا ورد نهي عن النبي مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء، فهو إمّا نهي تحريم أو نهي كراهة عندهم، مع أنّه قد لا يكون هذا ولا ذاك، بل قد يصدر النهي من النبي بوصفه رئيساً للدولة، فلا يُستفاد منه الحكم الشرعي العامّ. ومن ناحية أخرى لم تعالَج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتّخاذ قاعدة منه، ولهذا سوّغ الكثير لأنفسهم أن يجزّئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له»[1].

فالإطار الفردي للفقه لم يسمح للمجتهد أن يمارس دوره في التصدّي لمشاكل الأمّة، ولم يستوعب غايات التشريع الإسلامي ومقاصده. ولكي يأخذ الفقه دوره الريادي لابدّ من الخروج من حالة الجانب الفردي إلى الجانب الأوسع والأهمّ وهو الجانب الاجتماعي.

السبب الثالث: مشكلة التطبيق

لو تجاوزنا الأسباب المتقدّمة في المشاكل المتمثّلة بالمنهج وغيره فإنّ الفقيه كان بإمكانه أن يعطي نظرية اجتماعية أو أن يعطي الجانب الاجتماعي دوراً في عملية الاستنباط، ولكن يبقى ذاك البعد أو الجانب الاجتماعي تجريدياً وليس واقعياً؛ لأنّ الفقيه لم يكن قادراً على تطبيق تلك النظرية في المجتمع، فيمكن للفقيه أن يعطي نظرية

(١) المصدر نفسه.

في الاقتصاد، ولكنّه عندما يأتي بتلك النظرية الاقتصادية إلى الواقع الاجتماعي المتأثّر بعوامل ثقافية وعوامل تربوية وأخلاقية وعوامل داخلية وخارجية كثيرة، فلعلّه يجد من خلال التبطيق ثغرات لم يكن ليلتفت إليها في النظرية وهي مجرّدة عن التطبيق.

وهذا ما يتطلّب من الفقيه أن يمارس الدور الاجتماعي الذي يعتبر دوراً أساسياً وتكاملياً لحركة الفقه التي ينبغي أن تتماهى مع الواقع الاجتماعي للأمّة.

فليس الفقيه إنساناً يعيش على هامش الحياة الاجتماعية، أو يتقوقع في زاوية ويجلس على عرش الفقاهة ويصدر الأحكام والفتاوى، بل دوره يتجاوز إلى ما هو أعظم وأهمّ وأخطر من ذلك بكثير، وأكبر دليل وشاهد على ما نقول هي الفتاوى التي كانت تصدر عن بعض مراجع الدين العظام ثم تتبدّل بعد معاينتهم للواقع بأنفسهم.

إذن فالسبب الثالث لابتعاد فقهنا عن الواقع يكمن في الجانب التطبيقي.

السبب الرابع: العلاقة بين الفقيه والسلطان

إنّ العلاقة بين الفقيه والحاكم إمّا أن تكون علاقة جذب، بحيث يدور الفقيه في حاشية السلطان ـ كما هو الحال في الفقه السلطاني ـ وإمّا أن تكون علاقة شدّ وذلك بأن يبتعد الفقيه خوفاً من السلطان (وهذه هي حالة الشدّ في العلاقة).

فنفوذ سلطة الحاكم على الأمّة قد يؤدّي بالفقيه إلى عدم القدرة

على بيان الأحكام بنحو تفصيليّ، وذلك لأسباب متعدّدة منها خوف الفقيه على المكلّفين من تطبيق وممارسة الحكم الشرعي التي تؤدّي بهم إلى الهلاك إذا كانت خلاف وجهة نظر السلطان، أو لخوف الفقيه على نفسه من باب التقيّة، أو لعدم قدرة الفقيه على التواصل مع مقلّديه ليبيّن لهم الأحكام نتيجة الطوق الذي يفرضه الحاكم عليه، وهذا ما حصل في عصر الأئمّة الأطهار عليهم السلام أيضاً؛ إذ يشهد التاريخ بالتضييق الذي كان يمارسه أرباب السلطة عليهم؛ ما أدّى إلى عدم إظهار علمهم الكامل.

فهذه الحالة والنوعية من العلاقة بين الفقيه والسلطان تؤثّر بدورها على حركة الاستنباط وحرّيته، وعلى اكتشافه للمشكلات أيضاً.

السبب الخامس: عدم انطلاق الفقه من الواقع المعاش

من المشاكل التي ابتلي بها الفقه أنّه كان ينطلق من واقع غير الواقع الذي يعيشه الفرد، بمعنى أن الكتب الفقهية والرسائل العملية ـ المؤلّفة في عصر الغيبة ـ كانت تنطلق للإجابة على أسئلة وردت في عهد الأئمّة عليهم السلام.

فمن باب المثال نجد أسئلة كثيرة مرتبطة بماء البئر، وهذه الأسئلة كانت موجودة في زمن الأئمّة عليهم السلام، فكانت هناك أجوبة واسعة وأبحاث مفصّلة في الروايات مرتبطة بالبئر وأحكامه، لأنّ هذه المسائل كانت موجودة في ذلك الزمان، أي كانت لها جنبة عملية في حياة الناس يومذاك.

ولكنّا نجد إلى الآن فقهنا المعاصر في كتبه الاستدلالية، وفي بعض الرسائل العلمية، ما زال يطرح عنوان «باب البئر» ويبحث في أحكامه، وهذا معناه أنّ الفقه الموجود بين أيدينا ينطلق من الواقع الذي كان قبل ألف سنة، أو من الواقع الذي نحن في هذا الزمن ننفصل عنه بعشرات السنين، بل بمئات السنين.

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأنّ فقهنا لم يُجب حتى عن المشكلات الفردية للإنسان الذي يعيش مثل هذا الواقع.

فالمطلّع على الرسائل العملية والكتب الاستدلالية للفقه الموجود بين أيدينا يرى أنّ كثيراً من العناوين المطروحة فيها ليست منطلقة من واقعنا، وإنّما تنطلق من واقع الروايات التي كانت في زمان الأئمّة عليهم السلام.

وربّما هذه الملاحظة بالذات تفسّر لنا صيحة سيّدنا الشهيد محمد باقر الصدر حينما قال: إنّ على حركة الفقاهة أن تستنفد قضايا الواقع الموضوعي المعاصر، لا القضايا التي كان يعيشها الشيخ الطوسي، ولا القضايا التي كانت تُعاش في زمن المحقّق الحلّي مثلاً.

إذن نستطيع أن نستخلص العوامل التي تكمن في خلفية المشكلة الفقهية المعاصرة ـ إذا جاز التعبير ـ بالأبعاد التالية:

البعد الأوّل: الخلل الكامن في المنهج الأرسطي وإدخاله في عملية الاستنباط.

البعد الثاني: الخلل الكامن في البعد السياسي، وغياب الحاكمية

السياسية الحقيقية للإسلام.

البعد الثالث: غياب تجربة التطبيق الإسلامي.

البعد الرابع: العلاقة المشدودة بين الفقيه والسلطان، فإمّا أن يكون الفقيه في حاشية السلطان وإمّا أن يكون متّقياً للسلطان.

البعد الخامس: عدم انطلاق الفقه من الواقع المعاش.

علاج المشكلة في الفقه المعاصر

ما قدّمناه من أسباب للمشكلة في الفقه المعاصر ـ لاسيّما السبب الثالث المتعلّق بغياب تجربة التطبيق الإسلامي في الحكم ـ قد تبدّلت معالمه وأحواله مع انبثاق تجربة التطبيق الإسلامي للحكومة المعاصرة على يد الإمام الخميني قدس سره، ولنا حينئذ أن نسأل: كيف أصبحت الحالة مع هذه التجربة؟

في مقام الجواب عن هذا السؤال نقول: أشرنا في ما تقدّم إلى أنّ فقهنا المعاصر بعيد عن الواقع التطبيقي ومستجدّات الحياة فيما يرتبط بالجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وفيما يرتبط بالعلاقات الداخلية والخارجية ... وهذه كلّها تتطلّب أجوبة في الفقه، لأنّه ليس هناك من مساحة مرتبطة بواحدة من هذه الجوانب والعلائق إلا وللفقه فيها نظر وجواب، وما من واقعة إلا ولله فيها حكم.

من هنا انبثقت نظريات متعدّدة للجواب عن الفقه الذي ينبغي أن يكون؛ لأنّ الفقه الموجود ـ والذي عبّرنا عنه فيما سبق بالفقه الكائن عندنا ـ لا يستطيع الإجابة على كثير من أسئلة الواقع؛ ولذا لابدّ أن نتكلّم على مستوى الفقه بما ينبغي أن يكون.

وجدت في هذا المجال نظريات متعددة.

الأولى: هي التي ذكرها الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتاب «اقتصادنا»، حيث حاول فيه وتحت عنوان «منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي» أن يسدّ هذا الخلل، فذهب إلى القول بوجود جانب ثابت في الشريعة وجانب متغيّر، وهذا الجانب المتغيّر الذي يرتبط بعلاقات الحياة لابدّ أن يسدّه ويملأه الفقيه الحاكم والمعبّر عنه بولاية الفقيه، ولكن في دائرة منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي.

الثانية: وهي التي طرحت أخيراً في كلمات السيد الخميني قدس سره، وهي نظرية تختلف عن النظريات السابقة في أصولها الفقهية وفي النتائج المترتّبة عليها، وهي أنّ الزمان والمكان عنصران أساسيان في فهم الموضوع.

وهذه النظرية هي التي ينبغي التوقّف عندها كثيراً لفهمها واكتشاف أبعادها وآثارها على حركة الاجتهاد والاستنباط، ولمعرفة مدى قدرتها على ردم مساحة الفراغ القائم بين فقهنا الموجود وبين الواقع ومتطلّباته، أو عدم قدرتها على ذلك.

والنظرية التي أطلقها الإمام الخميني تأخذ بُعداً عملياً لأنّه أطلقها بالتزامن مع دعوته لإقامة الحكومة الإسلامية، وهي تجلٍّ واضح لحركة الفقه وشموليّته في الإسلام، وهو ما عبّر عنه السيد الشهيد محمد باقر الصدر في كلامه عن وظيفة الفقه «بأنّها تعني تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة»[1]، والتطبيق لا يمكن

---

(١) **الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد**، مصدر سابق.

أن يتحقّق ما لم تحدّد حركة الاجتهاد معالم النظرية وتفاصيلها.

وهو نفسه الذي تنبّه إلى ضرورة خروج حركة الاجتهاد في الفقه من الإطار الفردي إلى الإطار الاجتماعي العامّ لتمكين الفقه من معالجة مشاكل الأمّة.

فالذهنية التي تحكم الفقيه والتي تتّجه صوب الحالة الفردية كان لها أثرها البالغ في فهم النصّ الشرعي وقصره على الدائرة الفردية، ولذا كان لابدّ ـ بحسب رؤية الشهيد الصدر ـ من الأخذ بعين الاعتبار حالة الأمّة لكي يستوعب الفقه الإسلامي حركتها وإطار عملها لتكون منسجمة مع رؤية الإسلام ومقاصده وأهدافه، وهذا ما يجعل الفقه منفتحاً على العصر، ومجيباً عن كلّ التساؤلات والإشكالات الحادثة والطارئة.

رؤية المطهّري للمشكلة وعلاجها

في مقدّمة هذا البحث أشرنا إلى أنّ الشهيد المطهّري كان من جملة الذي تعرّضوا لطرح مشكلة الأصالة والمعاصرة، وكيف واجه الفقهاء المشكلة وتشكّلت المدارس الفقهية المتعدّدة سواء على مستوى نظرية الحسبة أو منطقة الفراغ أو ولاية الفقيه و...

إلا أنّ الشهيد المطهّري يرى أنّ أساس طرح المشكلة في عدم إمكان اجتماع الإسلام مع متطلّبات العصر يحمل في طيّاته مغالطة في كليهما، أي في الحديث والمقارنة بين ثوابت الإسلام وبين متغيّرات العصر؛ ما يوحي بوجود تعارض بين مفهومي الإسلام

ومتطلّبات العصر.

أمّا على صعيد الإسلام: فإنّ ثبات قوانينه وامتلاكها صفة المرونة في ما يخصّ نظامه التشريعي أمر مفروغ منه:

«... ولقد أثارت عظمة الفقه الإسلامي في قابليته الفذّة على تلبية حاجات كلّ عصر إعجاب البشرية جمعاء، علماً أنّ المسائل المستجدّة لا تخصّ عصرنا فحسب بل كانت تظهر في كلّ عصر منذ بزوغ فجر الإسلام حتى القرن السابع والثامن، حيث كانت الحضارة الإسلامية في توسّع مضطرد، ويتمخّض عنه مسائل مستحدثة وحاجات مستجدّة، أدّى فيها الفقه الإسلامي دوره الخطير خلالها محافظاً على أصالته دون الاستعانة بمصادر غير إسلامية...»[(١)].

وأمّا على صعيد متطلّبات العصر: فإنّ المغالطة فيها تكمن في اعتبار الزمن قادراً على أن يبلي كلّ شيء بما فيها الحقائق الكونية الثابتة، في حين إنّ الذي يبلى ويتجدّد في الزمن هو المادّة والتركيبات المادّية مثل: الجماد، النبات، الحيوان، الإنسان.... وهذه كلّها محكومة بالفناء والزوال، أمّا الحقائق الكونية فهي ثابتة لا تتغيّر[(٢)].

إذن هناك من المفاهيم الدينية الإسلامية والقيم والمعارف ما يماثل في ثباته وضرورة بقائه ـ كحاجات إنسانية ـ الحقائق الكونية

---

(١) **الإسلامي ومتطلبات العصر**، مصدر سابق: ص١٥.

(٢) المصدر نفسه: ص١٦.

والعلمية أو القواعد الرياضية التي لا يمكن تغيّرها عبر الزمن ومهما تطوّر العصر.

وكمثال على ذلك: يحكي الشيخ الشهيد عن جدول فيثاغورس الذي مرّ على وجوه ألفا سنة، ومع ذلك لا يستطيع أحدٌ القول بعدم كونه مفيداً بعد هذه الفترة من الزمن.

فالمستجدّات الطارئة على الحياة والتطوّر العلمي على المستويات كافّة لا يحول دون قبول القضايا الحقوقية المتعلّقة بعلاقة الإنسان مع ربّه وطاعته وعبادته أو علاقة الإنسان مع الإنسان.

ولنا أن نسأل أيضاً: هل الإسلام هو الدين الوحيد ـ كآيديولوجية وفلسفة اجتماعية ـ يدّعي الخلود لمبادئه وأصوله وقوانينه؟

وهنا يقف المطهّري على حقيقة الماركسية التي ابتنيت أساساً على مبدأ التطوّر وعدم ثبات كلّ شيء في الطبيعة، فإنّها ـ مع ذلك ـ تعتقد بثبات مبادئها وعدم إسقاط أيّة فرضية من فرضيّاتها الأساسية(١).

فالإسلام ضمن هذه الرؤية له خصائص تشريعية تجعل منه ديناً مرناً ومستوعباً لكلّ ظروف التطوّر في الحياة دون حدوث تغيير في أصول القوانين الإسلامية، أو خلل ينال من خلودها.

فليست هذه الرؤية مستندة إلى ضرورة إحداث نظريات في الفقه

---

(١) **الإسلامي ومتطلبات العصر**، مصدر سابق: ص١٦.

الإسلامي تستطيع مواكبة التطوّرات والحاجات البشرية، بل هي رؤية تسعى للبحث والتوّغل في أصل المفاهيم والحقائق الإسلامية التي تعتبر بحدّ ذاتها حقائق ـ مع كونها ثابته ـ قادرة على مواكبة كلّ هذه التطوّرات.

الفقه وعصر التطبيق (الحكومة الإسلامية)

حول كلام الشهيد الصدر المتقدّم عن وظيفة الفقه ودوره في تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية، لنا أن نطرح سؤالاً عن حركة الفقه ومدى قدرته واستطاعته لإعطاء الضمانات الكافية لعصر التطبيق من خلال تجسيد الإسلام؟

هنا لابدّ أن نشير إلى أنّ في اعتقادنا ـ كما ثبت في علم الكلام ـ انّ الحاكمية والولاية لله، وأنّ التشريع مختصٌّ به سبحانه وتعالى ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ وأمّا ما هو دليل هذه الولاية ومنشؤها؟ فليس هذا مدار بحثنا.

المهمّ كأصل موضوعيّ أنّ الولاية الذاتية هي لله سبحانه وتعالى، ولا يحقّ لغيره أن يشرّع شيئاً، ولكن ثبت بحكم النصوص القرآنية بأنّه قد أُعطي جانب من الولاية وجانب من التشريع للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله؛ في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ حيث يرى أرباب التفسير أنّ تكرار الإطاعة إنّما هو بسبب متعلّق الأوامر التي صدرت مختلفة منهما، بمعنى أنّ هناك تشريعات صدرت من الله سبحانه وتعالى، وهناك تشريعات صدرت ـ بإذن من الله سبحانه

وتعالى ـ من النبي صلى الله عليه وآله.

ولهذا كانت هناك تشريعات صادرة من الله، وتشريعات صادرة من النبي صلى الله عليه وآله، ومن الواضح أنّ النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ـ بحسب اعتقادنا ـ لهم هذه الولاية، ولكنّ الفرق بين الولايتين أنّ ولاية الله تعالى ذاتية ليست بجعل بجاعل، أمّا ولاية النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام فهي ولاية جعلية.

وإذا كانت ولايتهم صلوات الله عليهم جعلية، فهناك أبحاث تراجع في محلّها عن تفاصيل حدود هذه الولاية سعة وضيقاً، ولكن القدر المتيقّن هو إثبات جعل نحو من أنحاء الولاية للنبيّ والأئمّة عليهم السلام، وهي المعبرَّ عنها بالولاية التشريعية؛ لأنّ بحثنا هو في الجانب التشريعي لا في الجانب التكويني.

الفصل الثالث

النظريات الفقهية

فى المدرسة الإمامية

المدرسة الإمامية ونظرية ولاية الفقيه

هناك اتّجاه في المدرسة الإمامية يرى بأنّ الفقيه الجامع للشرائط ـ والذي توجد فيه شرائط خاصّة ومعيّنة ـ له الولاية على الناس، وإن كان في هذا الرأي اتّجاهات مختلفة من حيث اتّساع دائرة هذا الولاية وضيقها.

وهناك اتجاه ثانٍ يرى بأنّ الفقيه ليست له ولاية على الناس.

النظرية الأولى عُرفت بنظرية ولاية الفقيه، أمّا النظرية التي رفضت أن يكون للفقيه ولاية على الناس فتمسّكت بنظرية الحسبة لسدّ الثغرة التي أشرنا إليها سابقاً.

نظرية الحسبة عند فقهاء الشيعة

يعرّف الفقهاء نظرية الحسبة وكما جاء في كتاب «إرشاد الطالب» للشيخ جواد التبريزي قدس سره بأنّها: «هي المصالح المطلوبة للشارع الغير المأخوذة على شخصٍ معيّن، المعبّر عنها بالأمور الحسبية، وهي التي عُلم من الشرع العمل بها وعدم جواز تركها، وأنّ التكليف بها لم يتوجّه إلى شخص معيّن، ولا تكون من الواجب الكفائي لتكون مطلوبة على كلّ أحد، كالتصرّف في أموال القصّر من الذين ليس لهم أولياء والموقوفات العامّة التي لم يعيَّن المتولّي لها من قبل الواقفين،

أو قام الدليل على كونها بيد وليّ أمر المسلمين والحاكمين، كإقامة الحدود والتعزيرات والتصدّي لجمع الحقوق الشرعية وصرفها لمواردها والتصدّي لتنظيم أمر جوامع المسلمين وبلادهم»[١].

فالقيد الأوّل المأخوذ في نظرية الحسبة: أنّ هناك جملة من الأمور والمصالح نعلم على نحو القطع واليقين أنّها مطلوبة للشارع، بمعنى أنّ الشارع لا يرضى بتركها بأيّ حالٍ من الأحوال.

وهناك قيدٌ آخر وهو أنّ هذه المصالح غير مأخوذة على شخص معيّن. فتارةً توظَّف فيها جهة معيّنة وشخص معيّن، أو طائفة معيّنة، فمثلاً فيما يرتبط بالحدود والتعزيرات التي شرّعها الشارع، مع علمنا بأنّها مصالح مطلوبة للشارع، ولكنه لم يوكلها إلى شخص معيّن ولا إلى طبقة معيّنة، ونحن نعلم بالضرورة من الشرع المبين أنّه يريد تحقيق هذه المصالح، وهذه تسمّى بأمور الحسبة، أي أنّ المصالح المطلوبة للشارع والتي لم تؤخذ على عاتق شخص معيّن هي المسمّاة بالأمور الحسبية، ولذا فإنّ الفقيه يعرّف الحسبة أو الأمور الحسبية بأنّها الأمور التي عُلم من الشرع أنّه طلبها أو يطلبها ولا يقبل أن تترك، وأنّ التكليف بها لم يتوجّه إلى شخصٍ معيّن.

وذلك من قبيل أموال القصَّر من الذين ليس لهم أولياء، فأموال هؤلاء هل يريد الشارع حفظها أم لا يريد؟ بالطبع يريد، ولكن ممّن

---

(١) التبريزي، جواد، **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، مطبوعات إسماعيليان، إيران، قم، ط٢، ١٤١١ هـ، ١٩٩٠م: ج٣، ص٢٥و٢٦.

يريد حفظها؟

هل أوكلها إلى شخص معيّن؟ نعم، الوليّ له أن يعيّن، ولكن لو فرضنا أنّه لم يكن له وليٌّ، أو أنّ الوليّ لم يعيّن شخصاً، فهنا هذه المصالح مطلوبة، ولم يعيّن لها شخص معيّن، وكذلك الموقوفات العامّة التي لم يعيَّن المتولّي لها من قبل الواقفين ـ كإقامة الحدود والتعزيرات والتصدّي لجمع الحقوق الشرعية ـ فهل قام الدليل على أنّها بيد وليّ أمر المسلمين؟

ومثلها التصدّي لتنظيم أمور المسلمين ومصالح بلادهم. فهذه المصالح نحن نعلم من الشرع أنّه يطلبها، ولكنه هل عيَّن لها شخصاً بخصوصه يتصدّى لها؟

إنّ نظرية ولاية الفقيه ترى بأنّ الشارع عيّن لها شخصاً بخصوصه، وهو الفقيه الجامع للشرائط ليقوم بها وينهض بأعبائها.

أمّا نظرية الأمور الحسبية فترى بأنّ الشارع لم يعيّن لها شخصاً بخصوصه يقوم بها، ولكن يُعلم من مذاقه وبحسب الفهم للتشريعات الصادرة منه أنّه يريد هذه الأمور وأنّه يريد أن يقوم بها أحد، فهل يقوم بها شخص غير عارف بالتشريع، وغير عارف بالفقه، أم يقوم بها شخص عارف بالفقه وبمذاق التشريعات الإسلامية؟

ترى نظرية الأمور الحسبية أنّه بحسب العقل السليم أنّ الذي يجب أن يقوم بهذه يتعيّن أن يكون من الصنف الثاني. ولكنه يتعيّن في الصنف الثاني لا من باب أنّ الشارع أوكل إليه ـ كما تقول نظرية

ولاية الفقيه ـ بل إنّ العقل يدرك أن هذه مصالح مطلوبة للشارع، ولابدّ أن تنفّذ، وحيث إنّ الشارع لم يوكلها إلى شخص معيّن، و لابدّ أن يقوم بها شخص؛ فمن أولى من الفقيه للقيام بها؟

دور العقل في نظريتي الحسبة والولاية

حينما نلاحظ كلمات القائلين بولاية الفقيه من عهد الشيخ النراقي وإلى عهد الإمام الخميني نرى أنّ الجميع ـ بالإضافة إلى جوار حديثه عن الدليل والمبنى الفقهي ومبنى النصّ في أصل النظرية ـ يتحدّث أيضاً عن دليل العقل.

وهكذا حينما يؤمن صاحب نظرية الحسبة بالعقل ـ كما تقدّم ـ كأساس لانصراف هذه الوظائف إلى الفقيه فإنّه يتوافق مع صاحب نظرية ولاية الفقيه حينما يستدلّ بالعقل فضلاً عن النصّ، ولكنّ الفارق بينهما أنّ أصحاب نظرية الحسبة يرون بأنّ الشارع نصّ على إيكال هذه الوظيفة إلى الفقيه الجامع للشرائط.

فالدليل الأوّل والأخير ليس هو العقل، بل هو النصّ (العلماء ورثة الأنبياء).

وتأييداً لهذا المطلب، وللاستشهاد عليه يقولون بأنّه مطلب عقليّ، ولهذا فإنّ النتائج المترتّبة على النظريتين تبعاً لأدلّة الطرفين تختلف. ففي نظرية الحسبة وفي نظرية ولاية الفقيه يدخل العقل كدليل، إلا أنّ القائل بولاية الفقيه على أساس النصّ يرجع إليه ليرى سعة هذه الولاية وضيقها.

ومن يستند إلى نظرية الحسبة من باب العقل لا يدرك هذا المعنى ولكنّه يقتصر على أقلّ الضرورة وهي أنّ هناك مصالح عند الشارع لم يُعيَّن لها شخص، وهذه المصالح لابدّ أن لا تمسّ أحكاماً أخرى في الشريعة.

لذا فإنّ فقهاء الإمامية عندما يبحثون في كتاب الجهاد عن الجهاد الابتدائي والذي يعني جهاد الكفّار من غير أن يكون ذلك في مقام الدفاع، فإنهم يبحثون في أنّه هل يجوز في عصر الغيبة مع عدم وجود الإمام المعصوم؟

أجل، إذا هجم الكفّار على بلاد المسلمين وجب الدفاع ولا يتوقّف ذلك على إذن أيّ شخص حتى الفقيه الجامع للشرائط، وإنّما الكلام في الابتداء بالجهاد والحرب، وأنّه هل يجوز في زمن الغيبة؟

انقسم الفقهاء إزاء هذه المسألة إلى فريقين؛ فهناك من يقول بعدم الجواز، وهناك من يقول بالجواز حتى من القائلين بعدم الولاية للفقيه، فإنهم يقولون بأنّه يجوز للفقيه الجامع للشرائط أن يتصدّى في زمن الغيبة للجهاد الابتدائي من باب أنّه المؤهّل لذلك.

يقول السيد أبو القاسم الخوئي في منهاج الصالحين:

«... وبما أنّ عملية هذا الأمر المهمّ في الخارج بحاجة إلى قائد وآمر يرى المسلمين نفوذ أمره عليهم، فلا محالة يتعيَّن ذلك في الفقيه الجامع للشرائط، فإنّه يتصدّى لتنفيذ هذا الأمر المهمّ من باب الحسبة على أساس أنّ تصدّي غيره لذلك يوجب الهرج والمرج

ويؤدّي إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب وكامل»[١]. أي تصدّيه مطلوب للشارع لأنّه هو الأعرف بمذاقات الشارع.

دائرة وحدود الأمور الحسبية

كما جرى البحث في ولاية الفقيه من حيث سعة وشمولية الولاية وضيقها، كذلك الأمور الحسبية يبحث فيها عن الدائرة التي يستطيع الفقيه الجامع للشرائط أن يتحمّلها؟ وما هي حدودها؟

بعض الفقهاء القائلين بنظرية الحسبة والمنكرين لولاية الفقيه يقولون أنّ في المقام نقطتين ينبغي الحديث فيهما:

النقطة الأولى: إذا تصدّى لأمور المسلمين من ليس أهلاً لذلك ـ كما في أغلب بلاد المسلمين في عصرنا الحاضر ـ فهنا تجب محاربته، ويجب أن يستلم الحكم من يكون أهلاً للحكم وهو الفقيه الجامع للشرائط، ولكن من باب الحسبة والأمور الحسبية، لا من باب أنّ الشارع أوكل إليه هذه الوظيفة.

النقطة الثانية: إذا تصدّى لأمور المسلمين من يكون صالحاً للتصدّي لتنظيم أمورهم ورعاية مصالحهم، فهنا لا ينبغي الريب في تهيئة الأمن للمؤمنين، بحيث تكون بلادهم في أمن من كيد الأشرار والكفّار، وهذه من أهمّ مصالح المسلمين، ومن المعلوم وجوب المحافظة عليها، وأنّ ذلك مطلوب للشارع.

---

(١) الخوئي، السيد أبو القاسم، **منهاج الصالحين**، منشورات مدينة العلم، قم ـ إيران، ط٢٨، ١٤١٠ هـ: ج١، ص٣٦٦.

فإذا تصدىّ شخص صالح لذلك بحيث نعلم برضا الشارع بتصدّيه، كما إذا كان فقيهاً عادلاً بصيراً، أو شخصاً صالحاً كذلك مأذوناً من الفقيه العادل، فلا يجوز للغير إضعافه أو التصدّي لإسقاطه، لأنّ إضعافه إضرار بالمؤمنين، ونقض للغرض المطلوب للشارع، بل يجب على الآخرين مساعدته وتمكينه من تحصيل مهمّته، ومن أشكال المساعدة له التبرّع في الجيش الذي يشكّله لحفظ الثغور، والدخول في القوى التي أوكل إليهم حفظ الأمن الداخلي المأخوذ على عاتق الناس حسبة ونحو ذلك من الأمور.

يقول الشيخ التبريزي: «وعلى ذلك فينبغي الكلام في موضعين:

الأوّل: ما إذا تصدّى أمر المسلمين من ليس أهلاً له كما في غالب بلاد المسلمين في عصرنا الحاضر.

الثاني: ما إذا أراد التصدّي لأمور المسلمين من يكون صالحاً للتصدّي لتنظيم أمورهم ورعاية مصالحهم.

أمّا المقام الأوّل: فمما لا ينبغي الريب فيه أنّ الشارع لا يرضى بتصدي الظالم الفاسق لأمور المسلمين لاسيّما إذا كان ذلك الظالم آلة بيد الكفّار في تضعيف الإسلام وأهل الإيمان وترويج الفسق والفجور ليلحق المسلمين ولو تدريجاً بركب الكفّار في رسومهم وعاداتهم وهدم جهود النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام والصالحين والشهداء من المسلمين في تشييد أركان الدين وتطبيق أحكامه على نظم بلادهم.

والحاصل: نهي الشارع عن الركون إلى الظالم والأمر بالاعتصام بحبل الله، والأمر بالكفر على الطاغوت وأولياء الشيطان والأخذ بولاية الله سبحانه ورسوله وتمكين الناس من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك، شاهد صدق بأنّ على المسلمين قطع أيدي الظلمة عن المؤمنين وبلادهم مع التمكّن عليه؛ حيث إنّه لو أمكن ذلك بالمقدّمات غير المحرّمة في نفسها فهو، وأمّا إذا توقُف ذلك على ارتكاب محرّم في نفسه فلابدّ من ملاحظة الأهمّية بين المتزاحمين. ولا ريب في أنّ الظالم المزبور إذا كان بصدد هدم الحوزة الإسلامية وإذلال المؤمنين وترويج الكفر وتسليط الكفّار على المسلمين وبلادهم، يكون على المسلمين أخذ القدرة من يده وإيكالها إلى الصالح فإنّه أهمّ ولو مع توقّفه على بعض المحرّمات بعنوانه الأوّلي، حتى القتال مع العلم بالظفر والاطمئنان بأخذ القدرة من يده، وكلّ ذلك تحفّظاً على الحوزة الإسلامية ودفاعاً عن المسلمين وأعراضهم وبلادهم من دنس الكفر والضلال والفساد. هذا كلّه بحسب الكبرى.

وأمّا بحسب الصغرى فإن أحرز فقيهٌ حال الظالم وأنّه بصدد إذلال المسلمين وتسليط الكفّار عليهم وعلى بلادهم والصدمة على أعراضهم وأموالهم وحكم بحكم على طبق إحرازه، فنفوذ حكمه وإن كان مبنيّاً على نفوذ الحكم الابتدائي للفقيه العادل، إلاّ أنّه إذا اعتقد الناس به وحصل لهم الجزم بصحة إحرازه ولو مع القرائن يثبت الحكم المتقدّم»[1].

(١) **إرشاد الطالب**، مصدر سابق: ج٣، ص٣٦و٣٧.

مؤاخذات على نظرية الحسبة

إذا كانت الأمور الحسبية ـ كما يبدو ـ تحلّ لنا معظم الضرورات التي تواجه المجتمع أو حركة الدولة أو حركة الفرد؟ فما هو الإشكال الأساسي الذي يمن أن يوجَّه إليها؟

ما يمكن أن نسجّله في هذا الميدان على هذه النظرية أنّها تدور فقط في الموارد التي أجاز الشارع التحرّك فيها. فمثلاً إذا كان هناك شيء ملكاً لإنسان معيّن (كالكتاب) فهل يجوز أن أرغم هذا الشخص على بيعه؟

في نظرية الحسبة لا يجوز قطعاً، إلاّ بعنوان آخر وهو العنوان الثانوي، ولا يجوز للفقيه المتصدّي على أساس الحسبة أن يرغم هذا الإنسان على البيع إلا بالعنوان الثانوي.

أمّا وفقاً لنظرية ولاية الفقيه فإنّه حتى لو كان هذا الأمر في نفسه غير جائز، إلاّ أنّ الفقيه المتصدّي لأمر المسلمين يجوز له أن يرغم الإنسان على البيع.

وفي باب الاحتكار فإنّ المتَّفق عليه بين الفقهاء أنّ الناس مسلّطون على أموالهم، وأنّه يحق لصاحب السلعة أن لا يبيع سلعته من الأصل، وإذا أراد أن يبيع فيحقّ له أن يبيع كما يشاء، وبالسعر الذي يحلو له، ولو كان فيه ضرر على المجتمع.

وهذا ما نجده في تصريحات أصحاب نظرية الأمور الحسبية، فالفقيه الشيخ جواد التبريزي يقول:

«ولا يخفى أن كلّ تصرف لا يخرج عن حدود التحفّظ على حوزة الإسلام والمسلمين نافذ من المتصدّي لأمور المسلمين فيما إذا كان مقتضى الأدلّة الأوّلية جواز ذلك الأمر».

وبناءً على كلامه ففي مسألة الاحتكار: مقتضى الأدلة الأوّلية أنّه لا يجوز إرغام هذا الإنسان على البيع رغم أنفه.

فالفقيه الذي يتحرّك على أساس نظرية الحسبة أو الأمور الحسبية إنّما يستطيع أن يتحرّك ضمن دائرة الأحكام المجازة بالعناوين الأوّلية، أمّا غير الجائزة بالعناوين الأوّلية فلا يستطيع أن يتحرّك الفقيه والمتصدي للتدخل فيها استناداً إلى الفقه التقليدي.

فصحيح أنّ نظرية الأمور الحسبية ـ كما هو واضح ـ تقوم على أساس العقل وحلّ الضرورات الاجتماعية والسياسية وأمثالها، إلا أنّها تبقى محصورة في دائرة الأحكام الأوّلية، وما دامت تلك الأحكام غير مستنفذة ـ بحكم المنهج التقليدي الفقهي القديم ـ لقضايا الواقع ومشكلاته ولتحدّيات الواقع بالذات في عصر التطبيق ـ أي العصر الراهن ـ فإنّه ستقصّر عن مواجهة الواقع.

الحكومة الإسلامية ونظرية الحسبة

يلاحظ الباحث أنّ نظرية الأمور الحسبية تبتني على أساس القول بعدم تصدّي الإسلام للحكم، لأنّه إذا كان الحاكم متصدّياً انطلاقاً من نظرية الإسلام فينبغي أن يقوم الحاكم نفسه أو جهاز الدولة الحكومي بتنظيم المجتمع وحفظ أمنه وثغوره، والحال أنّ أصحاب النظرية

الحسبية لا يرون أنّ هذه الأمور هي من وظيفة الحاكم الوالي الجامع للشرائط، ولا يدخلونها في هذه الدائرة وهذا المعنى من الحكومة وهو أنّ الحاكم والوليّ هو المسؤول عن تنفيذ هذه الأمور، ولا يقولون بذلك.

وبهذا نستنتج ـ حسب الفقه السياسي ـ بأنّ القائلين بالنظرية الحسبية لا يقولون بالحكومة الإسلامية.

وهذا ما يمكن بيانه من خلال التوضيح والتبيان لهذه النظرية بشكل أدقّ، حيث إنّنا ذكرنا سابقاً بأنّ هناك جملة من الأمور التي نعلم من الشارع بأنّه لا يرضى بفواتها، وهو يريدها أن تتحقّق في الخارج، ولكنه لم يعيّنها لشخص خاصّ، من قبيل أنّ هناك نظاماً في المجتمع، والإسلام لا يريد أن يكون المجتمع بلا نظام أمنيّ وبلا دولة تحكمه وتهيّئ له أسباب الأمن والاستقرار، وتحفظ ثغور الإسلام، ومن الواضح أنّ الإسلام لا يرضى بأن توجد دولة من دون أن تُحفظ ثغورها.

وعلى هذا الأساس نحن نعلم أنّ هناك جملة من الأمور يريدها الإسلام، ولكن عندما نأتي إلى التطبيق نجد أنّه لم يضعها في عهدة شخص معيّن.

فمثلاً عندنا واجبات عينية كالصلاة والصوم والحجّ، تجت على كلّ فرد بعينه، وعندنا واجبات كفائية من قبيل تجهيز الميت، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه واجبات وجّهت إلى جميع المسلمين، ولكن إذا قام بها البعض سقطت عن الآخرين.

وهناك أحكام أرادها الشارع لكنه عيّن لها شخصاً هو الحاكم الشرعي القائم بأمر المسلمين كالحدود والتعزيرات. ولكن جملة من الأمور التي أرادها الشارع لم يعيّن لها شخصاً لا بنحو الوجوب الكفائي ولا بنحو الوجوب العيني، ولا بنحو أنّها في عهدة الحاكم والوالي، فمن يقوم بها؟ هذه الأمور هي التي تسمّى بالأمور الحسبية، ولكن يبقى السؤال أنّه من الذي يقوم بها؟

أصحاب نظرية الحسبة يقولون بأنّه إن وجد الفقيه الجامع للشرائط فهو أولى أن يقوم بها، وإلاّ قام بها عدول المؤمنين.

وبحسب ما نكتشفه من كلامهم أنّه ليس من وظيفة الحاكم ولا الوليّ الجامع للشرائط أن يتصدّى لأمور من قبيل تنظيم المجتمع وحفظ أمنه وثغوره وما شاكل ذلك.

وقد يمكن القول بأنّ أصحاب هذه النظرية ـ بحسب الواقع التطبيقي ـ يؤمنون بالحكومة الإسلامية، ولكن من الناحية النظرية لا يجدون المنطلقات والركائز الفقهية الكافية لذلك.

أمّا في مقام التطبيق فلعلّهم يوكلون هذه الأمور إلى الحاكم وإلى الولي، مع أنّهم من الناحية النظرية يقولون بأنّها ليست مرتبطة بالولي، ولا يوجد دليل من الشارع على إيكالها إلى الولي كما أوكل إليه إقامة الحدود والتعزيرات التي قام الدليل من الشارع على ضرورة القيام بها إمّا من الإمام المعصوم، أو نائبه الخاص، أو نائبه العامّ وهو الفقيه الجامع للشرائط. أمّا في الأمور الأخرى مثل حفظ أمن البلد

الإسلامي أو البلاد الإسلامية فلم يقم الدليل فيها على أنّها موكولة للحاكم الشرعي.

فمهمّة الفقيه هي التنفيذ من الناحية التطبيقية.

ويظهر ذلك في صريح كلام الشيخ التبريزي أحد أبرز أعلام هذه النظرية في عالمنا المعاصر حيث يقول:

«... ولكن بما أنّ التحفّظ على بلاد المسلمين والدفاع عنهم وعن الحوزة الإسلامية والممانعة من استيلاء الخونة والفسّاق والأشرار فضلاً عن المنافقين والكفّار ممّا يعلم وجوبه على حدّ وجوب ساير الأمور التي يعبَّر عنها بالحسبة، بل ما ذكر أهمّها والأصل والأساس لها، فالواجب على الفقيه العادل البصير مع تمكّنه هو التصدّي لذلك مباشرة أو بالتوكيل، ولا يبعد دخوله بالتصديّ في عنوان وليّ الأمر اللازم طاعته وطاعة وكلائه فيما إذا لم يكن أمرهم ونهيهم وسائر تصرّفاتهم خارجة عن الحدود التي رسمها الشرع حيث لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.... ومع تصدّيه لا يُعلم مشروعية التصدّي من غيره، كما يعلم عدم جواز معارضته أو تضعيفه بل يجب تقويته والمساعدة والمجاهدة على مهامّه...»[1].

فالقول بأنّه من الواجب على الفقيه العادل البصير مع تمكّنه هو التصدّي يستلزم الدعوة إلى إقامة حكومة الإسلام العادلة التي يحكم فيها الفقيه ضمن الصلاحيات الواسعة لا الضّيقة التي تمنعه من بسط

---

(١) **إرشاد الطالب**، مصدر سابق: ج٣، ص٤٥.

سلطانه ونفوذه، خصوصاً مع تصريح أصحاب هذه النظرية بعدم جواز ومشروعية معارضة أو تضعيف القائم بشؤون ولاية الأمر في الأمة الإسلامية.

الحكم الأوّلي والحكم الثانوي

ذكرنا بأنّ أصحاب نظرية الحسبة قالوا بأن كلّ تصرف لا يخرج عن حدود التحفّظ على حوزة الإسلام والمسلمين نافذ من المتصدي ـ أي من الفقيه ـ لأمور المسلمين فيما إذا كان مقتضى الأدلّة الأوّلية جواز ذلك العمل.

وهذا يقتضي منّا بيان المقصود من الأدّلة الأوّلية والثانوية أو الحكم الأوّلي والثانوي.

فالحكم الأوّلي هو ذلك الحكم الذي وُضع للموضوع بغضّ النظر عن الشرائط الطارئة التي تطرأ عليه، من قبيل أنّ الماء حكمه جواز الشرب، ولكن إذا توقّف على شربه حياة إنسان، فالحكم الثانوي سيكون وجوب شرب ذلك الماء، وإلاّ فإنّ الحكم الأوّلي للإنسان أنّه يجوز له أن يشرب وأن لا يشرب الماء.

إذن عندما دخلت بعض الشرائط الاستثنائية غيرّت الحكم الأوّلي، فجعلت المباح واجباً، وقد تجعله محرّماً.

والحاصل: أنّ الحكم الواقعي الأوّلي يراد به الحكم المجعول للشيء أوّلاً وبالذات أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض الأخرى، كأكثر الأحكام الواقعية تكليفية ووضعية، هذه كلّها أحكامها

الأوّلية: الوجوب، والحرمة.

فالصلاة حكمها الأوّلي أن يؤتى بها بواسطة طهارة مائية، ولكن إن لم تتيسّر الطهارة المائية فستنتقل إلى التراب، والخنزير حكمه الأوّلي أنّه لا يجوز أكله، ولكن إذا توقّف عليه إنقاذ حياة إنسان فإنّه ليس فقط يجوز له أن يأكل منه، بل يجب عليه أن يأكل.

أمّا الحكم الثانوي فهو الحكم الذي يجعل للشيء بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصّة تقتضي تغيير حكمه الأوّلي. فالموضوع هو الموضوع، ولكنّ حكمه يتغيّر ضمن هذه الشرائط.

فشرب الماء مثلاً مباح بعنوانه الأوّلي، ولكنه بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجباً.

وما أكثر الأحكام الأوّلية التي يتبدّل واقعها لطروء عناوين ثانوية عليها. فالواجب يتحوّل إلى حرام، والحرام إلى مباح... وهكذا...

وأصحاب نظرية الحسبة يرون بأنّ تصرفات المتصدّي إنّما تكون نافذة إذا كان مقتضى الأدلّة الأوّلية جواز ذلك العمل، ويضربون أمثلة على ذلك من قبيل تهيئة مراكز الثقافة لنشر العلوم، وبسط الرفاه الاجتماعي، وهكذا كلّ عمل وتصرّف من هذا القبيل.

أمّا إذا كان مقتضى الأدلّة الأوّلية عدم جواز التصرّف فإنّ الفقيه لو تصدّى لأمر، وكان مقتضى الأدلّة الأوّلية عدم جوازه، فإنّ رأيه لا يكون نافذاً، كما في التصرّف في أموال الناس بغير رضاهم، لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم، ولا يجوز لأحد أن يتصرّف في مال

شخص آخر إلاّ بطيب نفسه أو برضاه.

وهناك العديد من الأسئلة توجّه إلى أصحاب هذه النظرية في بعض المسائل، كما في إدارة المجتمع الإسلامي والتصرّف في أموال الآخرين مع عدم رضاهم، وهذا ما يحصل في الواقع الفعلي في عصر الدولة الإسلامية وعصر التطبيق كفتح الشوارع والمستشفيات وتنظيم الأمور، فنحن في كثير من الأحيان نحتاج لقوانين صارمة لتنظيم المرور وما يرتبط بالدخول والخروج من البلد، وهي كلّها مرتبطة بإدارة الدولة التي تضع في بعض الأحيان عقوبات ثقيلة جدّاً على من يخرجون على هذه القوانين، مع أنّه لو ذهبنا للأدلّة الأوّلية نجد أنّها لا تجيز هذه العقوبات باعتبار أنّ الناس مسلّطون على أموالهم.

مثل آخر يرتبط بتحديد النسل، وهو الآن من المسائل المهمّة التي تطرح في العالم، فباعتبار أنّ الناس مسلّطون على أموالهم وعلى أنفسهم لا مانع شرعياً من تكثير النسل. وقد يقال: إنّ الدولة تستطيع أن تنصح. ولكن لنفترض أنّ النصيحة لم تكن كافية، فهل بإمكانها أن تفرض قوانين إلزامية للوقوف أمام هذه المسألة وتنظّم النسل؟

إنّ مقتضى الأدلّة الأوّلية ـ حسب نظرية الحسبة ـ عدم جواز ذلك، إذن الفقيه المتصدّي لا يستطيع أن يتصرّف، وإذا تصرّف فلا يكون تصرّفه نافذاً، ولذا صرّحوا بأنّ كلّ تصرّف مقتضى الأدلة عدم جوازه ـ كالتصرّف في أموال الناس، وأخذها قهراً وأمثال ذلك ـ لا يدخل في ولاية المتصدي. وحتى فيما إذا اعتقد المتصدّي أو

وكلاؤه جواز ذلك فإنّه لا يكون نافذاً أيضاً. وهذا يعني أنّ الإنسان إذا كانت له قدرة أن يهرب وأن لا يطبّق القانون فلا توجد أيّة مسؤولية شرعية في عهدته. نعم قد توجد مسؤولية قانونية.

يقول الشيخ التبريزي: «ولا يخفى أن كلّ تصرّف لا يخرج عن حدود التحفّظ على حوزة الإسلام والمسلمين نافذ من المتصدي لأمور المسلمين فيما إذا كان مقتضى الأدلّة الأوّلية جوازه كتهيئة مراكز الثقافة لنشر العلوم وبسط الرفاه الاجتماعي، وأنّ كلّ تصرف يكون مقتضى الأدلة عدم جوازه كالتصرّف في بعض أموال آحاد الناس وأخذه قهراً عليهم وأمثال ذلك فلا يدخل في ولاية المتصدي حتى فيما إذا اعتقد المتصدي أو وكلاؤه جوازه لبعض الوجوده (إلاّ في ما أشرنا إليها سابقاً).

كما يجوز لساير الفقهاء التصدّي لبعض الأمور الحسبية فيما إذا لم يكن التصدّي لها مزاحمة وتضعيفاً لمركز المتصدّي للزعامة كنصب القيّم لليتيم والتصدّي لتجهيز ميّت لا وليّ له ونحو ذلك»[١].

وإن كنّا نعلم أنّ الشريعة والقانون لا يوجد بينهما حاجز حتى نقول بأنّه من الناحية الشرعية لا محذور، ولكن من الناحية القانونية يوجد محذور.

والأمر نفسه يجري في مسألة الضرائب والضرائب التصاعدية خصوصاً؛ فإنّ هذه تفرض لأخذ الكثير من أموال الناس، حتى تصل

---

(١) **إرشاد الطالب**، مصدر سابق: ج٣، ص٤٠.

أحياناً إلى أن تأخذ من أرباح الناس حوالي ٧٥٪، فكيف نجوزّها بمقتضى الأدلّة الأوّلية؟

وبهذا يتبين لنا أنّه بالرجوع إلى هذه النظرية فإنّها تستطيع أن تتحرّك في منطقة ضيّقة جدّاً في إدارة المجتمع، وهذا معناه عدم قدرتها على إدارة المجتمع، وبالإضافة إلى ذلك سنشير في الأبحاث اللاحقة إلى ما يترتّب من مشكلات من خلال حلّ المشكلة عن طريق الحكم الثانوي.

نستخلص مما تقدّم أنّ المنهج الفقهي القائم على أساس نظرية الحسبة لا يستطيع أن ينهض بحلّ المشكلة الاجتماعية المعاصرة في الواقع الإسلامي على جميع المستويات، ومن هنا تكون الضرورة حاكمة لاختيار منهج فقهيّ آخر.

نظرية منطقة الفراغ

وهي النظرية التي ذهب إليها الأستاذ الشهيد السيد محمد باقر الصدر. ولبيان وتوضيح هذه النظرية نحتاج إلى مقدّمة مختصرة وهي:

إنّنا نعلم بأنّ حاجة الإنسان كفرد تختلف عن حاجة الإنسان كجماعة، فقد يتطابقان وقد لا يتطابقان.

والسيد الشهيد رضوان الله تعالى عليه يرى بأنّ هناك حاجات للفرد ـ كما في علاقتة مع الطبيعة ـ بغضّ النظر عن وجود مجتمع أو عدم وجوده. فالإنسان يذهب إلى الطبيعة لكي يأخذ احتياجاته منها، فإن

كانت هذه الاحتياجات بحيث لا يستطيع أن يستفيد منها مباشرة، فلابدّ أن يجري عليها تغييرات.

ثم إنّ من الخصائص التي يمتاز بها الإنسان عن باقي الموجودات الأخرى التطوّر، فإنّ عصر المحراث والاستفادة منه في الطبيعة قد تبّدل اليوم إلى الاستفادة من الذرّة وتسخير الطبيعة.

إذن هذه العلاقة تكون علاقة متغيّرة، ومن هنا نحتاج إلى قانون متغيّر يستطيع أن يستوعبها ويستجيب لها ولكلّ التطوّرات والتغيّرات التي تحصل فيها.

هذا هو الجانب المتغيّر الذي تقوله هذه النظرية، وهذه هي القضية المتغيّرة في العلاقة. ومن هنا لابدّ أن نستوعب هذه القضية بشكلٍ متحرّك أيضاً لا بشكل ثابت، لأنّه لا يمكن إعطاء قواعد وأطر ثابتة لِما هو متحرّك.

أمّا عندما نأتي إلى النحو الثاني من العلاقة وهي علاقة الفرد بالفرد ضمن جماعة ما، فهذه تدخل ضمن الحقوق والواجبات التي تكون ثابتة سواء كنّا في عصر المحراث أو في عصر الذرّة. ولذا يمكن أن نعطي لها أُطراً وقواعد ثابتة في التشريع.

ومن هنا فإنّ أصحاب هذه النظرية عندما يأتون إلى الجانب الاجتماعي يقولون إنّ هناك جوانب ثابتة وأخرى متغيّرة، فلابدّ أن يوازيها في الشريعة جوانب ثابتة وجوانب متغيّرة.

والشارع المقدّس أعطى للجوانب الثابتة بتشريعاته قوانين ثابتة

لأنّها تبقى ثابتة بتاريخ الإنسان وحياته، وأمّا الجوانب المتغيّرة فلم يعط لها أطراً وقواعد ثابتة وإنّما أوكل أمرها إلى شخص وهو المسمّى بوليّ الأمر الحاكم الشرعي للدولة الإسلامية، وهو الفقيه الجامع للشرائط.

فإذن صار للفقيه الجامع للشرائط منطقة فراغ يستطيع أن يتحرّك فيها، وهذه المنطقة في هذه الدائرة هي المسمّاة بمنطقة الفراغ في التشريع الإسلامي.

وينطلق الشهيد الصدر في تأسيس هذه الفكرة أو النظرية على أساس: «أنّ الإسلام لا يقدّم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً مؤقّتاً أو تنظيماً مرحلياً ويجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، وإنّما يقدّمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور. فكان لابدّ لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطوّر العصور فيها، ضمن عنصر متحرّك، يمدّ الصورة بالقدرة على التكيّف وفقاً لظروف مختلفة»[(١)].

فالإسلام في رأي الشهيد الصدر يمتلك من المبادئ التشريعية ما يمكّنه من اجتياز التاريخ لمواءمة كلّ العصور، وذلك بفضل عنصر التشريع المتحرّك.

«ولكي نستوعب تفصيلات هذه الفكرة يجب أن نحدّد الجانب

---

(١) الصدر، محمد باقر، **اقتصادنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٢٠، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧م: ص٦٨١.

المتطوّر من حياة الإنسان الاقتصادية، ومدى تأثيره على الصورة التشريعية التي تنظّم تلك الحياة.

فهناك في الحياة الاقتصادية علاقات الإنسان بالطبيعة، أو الثروة التي تتمثّل في أساليب إنتاجه لها، وسيطرته عليها، وعلاقات الإنسان بأخيه الإنسان، التي تنعكس في الحقوق والامتيازات التي يحصل عليها هذا أو ذاك»[١].

فعلاقات الإنسان بالطبيعة ـ كما أشرنا ـ تمثّل عناصر التشريع المتحرّك، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان تمثّل عنصر التشريع الثابت، ويفرّق بين هذين النوعين فيقول:

«والفارق بين هذين النوعين من العلاقات: أنّ الإنسان يمارس النوع الأوّل من العلاقات، سواء كان يعيش ضمن جماعة أم كان منفصلاً عنها، فهو يشتبك على أيّ حال مع الطبيعة في علاقات معيّنة، يحدّدها مستوى خبرته ومعرفته، فيصطاد الطير، ويزرع الأرض، ويستخرج الفحم، ويغزل الصوف بالأساليب التي يجيدها. فهذه العلاقات بطبيعتها لا يتوقّف قيامها بين الطبيعة والإنسان على وجوده ضمن جماعة. وإنّما أثر الجماعة على هذه العلاقات، أنّها تؤدّي إلى تجميع خبرات وتجارب متعدّدة، وتنمية الرصيد البشري لمعرفة الطبيعة، وتوسعة حاجات الإنسان ورغباته تبعاً لذلك.

وأمّا علاقات الإنسان بالإنسان، التي تحدّدها الحقوق والامتيازات

---

(١) المصدر نفسه: ص٦١٨ ـ٦٨٢.

والواجبات، فهي بطبيعتها تتوقّف على وجود الإنسان ضمن الجماعة. فما لم يكن الإنسان كذلك، لا يقدِم على جعل حقوق له وواجبات عليه.

فحقّ الإنسان في الأرض التي أحياها، وحرمانه من الكسب بدون عمل عن طريق الربا، وإلزامه بإشباع حاجات الآخرين من ماء العين التي استنبطها، إذا كان زائداً على حاجته... كلّ هذه العلاقات لا معنى لها إلاّ في ظلّ جماعة»[1].

والإسلام ـ في نظر الشهيد الصدر ـ عالج ووضع تصوّرات لكيفية التعاطي مع الجانب الثابت والجانب المتغيّر.

«والإسلام ـ كما نتصوّره ـ يميّز بين هذين النوعين من العلاقات. فهو يرى أنّ علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة تتطوّر عبر الزمن، تبعاً للمشاكل المتجدّدة التي يواجهها الإنسان باستمرار وتتابع، خلال ممارسته للطبيعة، والحلول المتنوّعة التي يتغلّب بها على تلك المشاكل. وكلّما تطوّرت علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرة عليها، وقوّة في وسائله وأساليبه.

وأمّا علاقات الإنسان بأخيه فهي ليست متطوّرة بطبيعتها، لأنّها تعالج مشاكل ثابتة جوهرياً، مهما اختلف إطارها ومظهرها. فكلّ جماعة تسيطر خلال علاقاتها بالطبيعة على ثروة، وتواجه مشكلة توزيعها، وتحديد حقوق الأفراد والجماعة فيها، سواء كان الإنتاج لدى

---

(١) **اقتصادنا**، مصدر سابق: ص٦٨٢.

الجماعة على مستوى البخار والكهرباء أم على مستوى الطاحونة اليدوية.

ولأجل ذلك يرى الإسلام: أنّ الصورة التشريعية التي ينظّم بها تلك العلاقات، وفقاً لتصوّراته للعدالة... قابلة للبقاء والثبات من الناحية النظرية لأنّها تعالج مشاكل ثابتة. فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً: إنّ الحقّ الخاصّ في المصادر الطبيعية يقوم على أساس العمل، يعالج مشكلة عامّة يستوي فيها عصر المحراث البسيط وعصر الآلة المعقّدة، لأنّ طريقة توزيع المصادر الطبيعية على الأفراد مسألة قائمة في كلا العصرين»[١].

فالإسلام ـ في نظر الشهيد الصدر ـ لم يغفل عن وجود الثابت والمتغيّر في الحركة البشرية في الحياة، ولذا كانت تشريعاته وقوانينه منها ما يبقي الثابت على ثباته ومنها ما يواكب حركة المتغيّر وفقاً لتطوّر العصور والأزمنة على اختلافها.

ولعلّ هذا ما يميّز الإسلام عن غيره من الاتجاهات الفكرية التي جعلت الثابت متغيّراً ولم تميّز بينهما.

«والإسلام في هذا يخالف الماركسية، التي تعتقد أنّ علاقات الإنسان بأخيه تتطوّر تبعاً لتطوّر علاقاته بالطبيعة، وتربط شكل التوزيع بطريقة الإنتاج، وترفض إمكان بحث مشاكل الجماعة، إلاّ في إطار علاقتها بالطبيعة.

ومن الطبيعي ـ على هذا الأساس ـ أن يقدّم الإسلام مبادئه

---

(١) المصدر نفسه: ص٦٢٨.

النظرية والتشريعية، بوصفها قادرة على تنظيم علاقات الإنسان بالإنسان في العصور المختلفة.

ولكنّ هذا لا يعني جواز إهمال الجانب المتطوّر، وهو علاقات الإنسان بالطبيعة وإخراج تأثير هذا الجانب من الحساب، فإنّ تطوّر قدرة الإنسان على الطبيعة، ونموّ سيطرته على ثرواتها، يطوّر وينمّي باستمرار خطر الإنسان على الجماعة، ويضع في خدمته باستمرار إمكانات جديدة للتوسّع ولتهديد الصورة المتبنّاة للعدالة الاجتماعية»[1].

حدود منطقة الفراغ

هذه المنطقة يحدّدها الشهيد الصدر بمنطقة المباحات، إذ إنّ الأحكام في الشريعة الإسلامية تنقسم إلى قسمين: أحكام تكليفية وأحكام وضعية.

والأحكام التكليفية هي تلك التي ترتبط بسلوك مباشر للإنسان: تقول له إفعل أو لا تفعل، وهذه الأحكام مختلفة على مستوى المدارس الإسلامية، فالمدرسة الإمامية ترى بأنّ الأحكام التكليفية هي الإلزام وعدم الإلزام، والإلزام تارة يكون إلزاماً بالفعل، وأخرى يكون إلزاماً بالترك. فهو على كلّ حال إلزام، ولكن هذا الإلزام تارة بالإتيان بفعل وأخرى بالانزجار وعدم الإتيان بالفعل.

أمّا فيما يرتبط بعدم الإلزام فإنّ التشريع الإسلامي يعبّر عنه

---

(١) **اقتصادنا**، مصدر سابق: ص٦٩٢ ـ ٦٨٣.

بالإباحة. ونريد منه المباح بالمعنى الأعمّ وهو ما يشمل المباح بالمعنى الأخصّ ـ الذي في قبال الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة ـ والمستحبّ والمكروه.

«وحدود منطقة الفراغ التي تتّسع لها صلاحيات وليّ الأمر، تضمّ ـ في ضوء هذا النص الكريم ـ[1] كلّ فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأيّ نشاط وعمل لم يرد نصّ تشريعيّ يدلّ على حرمته أو جوبه... يُسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً.

وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عامّ، كالربا مثلاً، فليس من حقّ وليّ الأمر، الأمر بها. كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لوليّ الأمر المنع عنه، لأنّ طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة. فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكّل منطقة الفراغ»[2].

وهنا يأتي كلام السيد الشهيد الصدر، حيث يرى بأنّ هذه المنطقة من التغيّرات والمباحات التي هي بحكمها وأصلها الأوّلي مباحة، هي

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ . سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) **اقتصادنا**، مصدر سابق: ص ٦٨٤.

التي يتحرّك الفقيه أو وليّ الأمر أو الحاكم الإسلامي[١] في دائرتها، فيستطيع أن يتدخّل لمصلحة الإسلام والمسلمين، وأن يوجب أموراً أو يحرّمها ضمن هذه الدائرة.

فمثلاً يستطيع الإنسان وفقاً لقانون «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له» أن يحيي أية منطقة يشاء، وتكون ملكاً له، ولكن لو وَجَد وليّ الأمر بأنّ إحياء هذه المنطقة يكون بضرر المسلمين لأنّ فيها معادن ثمينة جدّاً، وعند إحيائها تكون من نصيب المحيي وحده، من دون أن يستفيد منها عموم المسلمين، فهنا سيقف الوليّ أمام ذلك، فقد يمنع من عملية الإحياء في هذه الحال، أو يحدّد نسبة الإحياء وما شابه.

وفي الغابات أيضاً، قد يذهب الإنسان ويستفيد من الأخشاب الموجودة فيها، ولكن لو نظر الحاكم الإسلامي ووجد في نظريات البيئة بأنّ الاستفادة بهذه الطريقة وبهذا المقدار من الغابات سيؤدّي إلى ضرر كبير على المسلمين، فإنّه يستطيع أن يمنع ذلك.

ويتعرّض السيد الشهيد في معرض حديثه عن منطقة الفراغ إلى هذا المثال المتقدّم حيث يقول:

«فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً: إنّ من عمل في أرض وأنفق عليها

---

(١) لعلّ التعبير بوليّ الأمر يكون أدّق من التعبير بالحاكم الإسلامي، لأنّ الحاكم الإسلامي كرئيس الجمهورية قد لا يكون مجتهداً جامعاً للشرائط، ومدار كلامنا هو حول الذي يعطي الشرعية لهذا النظام وهو وليّ الأمر. لذا فإننا عندما نعبّر بحاكم إسلاميّ، فمرادنا منه ليس المسؤول الإجرائي بل من يمنح الشرعية لذلك النظام.

جهداً حتى أحياها، فهو أحقّ بها من غيره.. يعتبر في نظر الإسلام عادلاً، لأنّ من الظلم أن يساوي بين العامل الذي أنفق على الأرض جهده، وغيره ممن لم يعمل فيها شيئاً. ولكن هذا المبدأ بتطوّر قدرة الإنسان على الطبيعة ونموّها، يصبح من الممكن استغلاله، ففي عصر كان يقوم إحياء الأرض فيه على الأساليب القديمة، لم يكن يتاح للفرد أن يباشر عمليات الإحياء إلاّ في مساحات صغيرة، وأمّا بعد أن تنمو قدرة الإنسان، وتتوفّر لديه وسائل السيطرة على الطبيعة، فيصبح بإمكان أفراد قلائل ممن تؤاتيهم الفرصة أن يحيوا مساحة هائلة من الأرض باستخدام الآلات الضخمة ويسيطروا عليها، الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية ومصالح الجماعة، فكان لابدّ للصورة التشريعية من منطقة فراغ، يمكن ملؤها حسب الظروف، فيسمح بالإحياء سماحاً عامّاً في العصر الأوّل ويمنع الأفراد في العصر الثاني ـ منعاً تكليفياً ـ عن ممارسة الإحياء، إلاّ في حدود تتناسب مع أهداف الاقتصاد الإسلامي وتصوّراته عن العدالة. وعلى هذا الأساس وضع الإسلام منطقة الفراغ في الصورة التشريعية التي نظّم بها الحياة الاقتصادية، لتعكس العنصر المتحرّك وتواكب تطّور العلاقات بين الإنسان والطبيعة، وتدرأ الأخطار التي قد تنجم عن هذا التطّور المتنامي على مرّ الزمن»[1].

فالفقيه يستطيع أن يوجب أو يحرّم ولكن ضمن دائرة المباحات،

---

(١) **اقتصادنا**، مصدر سابق: ص٦٨٣ ـ ٦٨٤.

والخصوصية المهمّة في هذه الدائرة هي أنّ هذه الأحكام تصدر من الفقيه الجامع للشرائط في دائرة منطقة الفراغ حيث تتعنون فيها بعنوان الأحكام الثانوية التي تصدر بحسب التقسيم الذي ذكرناه فيما سبق عند تقسيم الحكم إلى أوّلي وثانوي.

إلى هنا يظهر لنا أنّ نظرية الفراغ تحاول أن تفتح مساحة أوسع يتحرّك من خلالها وليّ الأمر والمسؤول في الدولة الإسلامية لتصريف أو لاستيعاب مستجدّات العصر ومستحدثاته، وبهذا المعنى تكون دائرة ومساحة التحرّك فيها بالنسبة للفقيه أوسع من الدائرة التي تفتحها نظرية الأمور الحسبية.

منطقة الفراغ ليست نقصاً

قد يتوهم البعض أن وجود هذه الدائرة والمساحة بين الموضوعات التي لم يضع لها الشارع حكماً معيّناً، يدلّ على وجود نقص في التشريع الإسلامي وهو مخالف لما ورد في مضمون بعض الأحاديث من أنّه «لا واقعة إلا ولله فيها حكم».

يدفع الشهيد الصدر هذا التوهّم بالقول:

«ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقصٍ في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنّما حددت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصلية،

مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف، فإحياء الفرد للأرض مثلاً عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها، ولوليّ الأمر حق المنع عن ممارستها، وفقاً لمقتضيات الظروف»[١].

فالشريعة الإسلامية استوعبت جميع مجالات وشؤون الحياة الفردية والاجتماعية، وجاءت نظرية منطقة الفراغ لا لأنّه يوجد نقص في الشريعة وإنّما لأجل جعل هذه الشريعة تتحرّك في دائرة الاحتياجات والتطوّرات التي تفرضها متغيّرات الزمن وضرورات العصر.

تأملات في نظرية منطقة الفراغ

قدّم الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه «الاجتهاد والتقليد» عرضاً موجزاً تناول فيه ـ كغيره من الباحثين في الفقه ـ نظرية منطقة الفراغ التشريعي وبيّنها على النحو التالي:

«إنّ الله تعالى قد ترك في الإسلام منطقة فراغ تشريعيّ يتولىّ التشريع فيها وليّ الأمر والفقهاء بما تقضي به حاجة الأمّة في تطوّرها وما يطرأ عليها من تبدّلات وتغيّرات.

وهذه الدعوى قيلت في مواجهة ادّعاء جمود الشريعة وعدم تطوّرها بما تقضي به تغيّرات الحياة وتبدّلاتها. وهي دعوى جديدة، إذ لم نقع في كلام قدماء الفقهاء ومن تقدّم منهم في هذا العصر على ما يناسبها.[٢]

---

(١) **اقتصادنا**، مصدر سابق: ص٦٨٤.

(٢) **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق: الفصل الرابع، ص ١٥٣.

وتقوم أسس هذه النظرية ومرتكزاتها على التسليم بوجود منطقة فراغ تشريعيّ في الفقه الإسلامي، أي على وجود موضوعات ليس فيها لله حكم عند نزول الشريعة وتبليغها من قبل النبي صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام ولوليّ الأمر التشريع فيها والحكم عليها بما يراه مناسباً لمصلحة المسلمين.

فعلى مبنى الأشاعرة القائلين بالتصويب يمكن القول بأنّ الفراغ التشريعي واقع، ويبرّر الشيخ شمس الدين ذلك لاعتبارهم أنّ الحكم عند الله في ما لا نصّ فيه هو ما أدّى إليه ظنّ المجتهد.

وأمّا على مبنى المخطّئة فلا يمكن القول بوجود فراغ تشريعيّ؛ لمخالفة ذلك للكلّية المسلّمة عند المخطّئة، بل هي من أصولها «إنّ لله في كلّ واقعة حكماً يستوي في العالم والجاهل»، ومقتضى ذلك عدم وجود فراغ تشريعي.

ومن هنا يناقش شمس الدين في هذه النظرية عارضاً المجالات المتصوّرة لمنطقة الفراغ التشريعي، فيرفض وجود ذلك في بعض المجالات ويقبلها في مجالات محدّدة ضمن نطاق ضيّق. ومجال الفراغ التشريعي يمكن لحاظه:

تارة: في نطاق الموضوعات والأفعال والتروك التي ورد فيها إلزام وجوبيّ أو تحريمي.

ومن الواضح أنّه ليس هناك من فراغ تشريعي في هذا المجال، ولكن قد يطرأ على المكلّف حالة الاضطرار والعسر والحرج أو

الضرر أو.... فيترتّب على هذه العناوين حكم آخر غير الحكم الأولي الذي هو الوجوب أو الحرمة، فيكون الحرام واجباً أو راجحاً أو مباحاً، وهكذا في الواجب[١].

وتارة أخرى: يلحظ في نطاق ما لم يرد فيه من الشارع إلزام كذلك، بل كان ضمن المباحات أو المستحبات أو المكروهات التي تتغيّر قيودها وظروفها، فتحدث لآحاد المكلفين أو للمجتمع والأمة ظروف جديدة تكون قيوداً للمباح أو للمكروه أو للمستحبّ، فيتغيّر حكمه بتغيّر ظروفه[٢].

وفي هذا المجال يمكن تصوّر مورد لمنطقة الفراغ التشريعي؛ فإنّه إذا دعت حاجة المجتمع أو الجماعة أو الفرد إلى تحريم المباح بالمعنى الأعمّ أو إيجابه، كان لسلطة التشريع الاجتهادي أن تمنع من فعل المباح فيكون حراماً، أو تأمر بفعله فيكون واجباً (لأنّ موضوعاته خالية عن الأحكام الإلزامية)، والوجوب والحرمة ناشئان من الصلاحية المعطاة لسلطة التشريع الاجتهادي، وليسا ناشئين من وجود نص خاصّ أو عامّ في الشريعة[٣].

وثالثة: يلحظ في نطاق ما لم يرد له في الشرع عنوان بخصوصه أو بما يعمّه، بل هو من المجهولات التي كشف عنها تطوّر الإنسان والمجتمع في الحياة[٤].

---

(١) المصدر نفسه: ١٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٥.

(٣، ٤) المصدر نفسه: ص ١٥٥، ١٥٦.

وهذا النوع من المجالات يعتبره الشيخ شمس الدين مما لم يرد له في الشرع عنوان بخصوصه أو بما يعمّه، فهو يشمل موضوعات خارجية وأفعالاً وتروكاً وعلاقات بين البشر أفراداً وجماعات ودولاً.. وهذا المجال لم يكن موجوداً عند التشريع، ولا يمكن للبشر التنبؤ به، وليس من الحكمة أن يكشف عنه الوحي الإلهي؛ لأنّ الحكمة تقضي بإطلاق حرية البشر في تكوّن صيغ اختياراتهم وصيغ استجابتهم لضروراتهم[1].

ويخلص الشيخ إلى النتيجة في هذا المجال ليحدّد كونها من مناطق الفراغ التشريعي، بعد استثنائه للأمور العبادية التي لا مجال للتصرّف فيها على الإطلاق؛ لأنّها توقيفية من جميع الجهات.. مواقيتها، وعددها، وأجزائها وشروطها، وكيفية امتثالها فيقول:

«إنّ مجال الفراغ التشريعي يشمل كلّ وضع جديد لم يرد فيه نصّ مباشر أو قاعدة عامّة، من أوضاع البشر التي تحدث نتيجة للتطوّر ونموّ المعرفة ونموّ القدرة اللذين يقتضيان أشكالاً جديدة ومتطوّرة من الضبط والسيطرة والتنظيم للمجتمع وللإنسان في المجتمع من حيث التعامل والعمل في داخل المجتمع ومن حيث العلاقة مع الطبيعة[2].

وهناك العديد من القضايا والمسائل التي يمكن ضرب المثل بها وإدخالها في نطاق الأمور المجهولة التي لم يرد لها في الشرع عنوان

---

(١) **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق: ص ١٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥٨.

خاصّ أو عامّ، وذلك من قبيل:

• علوم البيئة ومسائلها (الفضاء الخارجي، وسطح الأرض، وجوفها، والمياه، والبحار....) وأحكامها لجهة تصرّفات الإنسان فيها بالتجارب النووية المخلّة للتوازن الطبيعي.

• وأحكام القضايا الناتجة عن تطوّر علوم الفيزياء والكيمياء والهندسة بمجالاتها وفروعها، وما نتج عن ذلك من تطوّر هائل في صناعة الأسلحة.

• ومنها قضايا النسل وتحديده وتنظيمه، والنموّ السكّاني.

• ومشاكل الفقر والجوع التي يعاني منها بعض سكّان العالم نتيجة الاحتكار.

فجميع هذه الأمور وغيرها من القضايا الكثيرة هي مجالات جديدة من مجالات الفراغ التشريعي التي لم ترد فيها نصوص تشريعية خاصّة أو قواعد تشريعية عامّة.

يبقى السؤال حول كيفية عمل الفقيه لاستنباط الأحكام ضمن منطقة الفراغ التشريعي، فهل يكون ذلك من قبيل الرأي والاستحسان بحيث يكون استنباط الأحكام خاضعاً لمزاج الفقيه ورأيه ويترك له الخيار المناسب في تحديد الحكم لكلّ واقعة لم يرد فيها نصّ من الشارع المقدس، أم عملية الاستنباط هذه تخضع لنفس المقاييس والمعايير التي تتوافر في الاجتهاد الفقهي في القضايا المنصوص عليها؟

لا ريب بأنّ القائلين بوجود منطقة الفراغ التشريعي من فقهاء الإمامية لا يمكن أن يكون مقصودهم الشقّ الأوّل، أي إخضاع

المسألة الاجتهادية لمزاج الفقيه، بل الحال ـ كما يقول الشيخ شمس الدين ـ هو أن عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال الفراغ التشريعي التي تنتج الأحكام التدبيرية في مجالات التنظيم والعلاقات والإدارة العامّة في المجتمع تقوم على الأسس والأصول العامّة للاستنباط ومنهجه بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الإلهية التي يعبَّر عنها بالفتوى، كما تخضع لهذه الأسس والأصول والمنهج عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال القضاء وفصل الخصومات التي تنتج «الأحكام القضائية» في الدعاوى بين المتخاصمين.

ولكن عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال الأحكام التدبيرية (الفراغ التشريعي) تخضع لبعض المعايير الأخرى، بالإضافة إلى الأسس والأصول العامّة للاجتهاد والاستنباط، وهذه المعايير تستفاد مما يسمّى بـ «أدلة التشريع العليا» بنحو القواعد الكلّية في القضايا المالية والاقتصادية والتنظيمية والأمنية والعلائقية داخل المجتمع المسلم وبين المجتمع المسلم ودولته والمجتمعات والدول الأخرى[١].

كما أنّ هناك مستنداً شرعياً لذلك من خلال ما سنعرضه في الفقرة التالية حول الدليل الشرعي لهذه النظرية.

الدليل الشرعي لنظرية منطقة الفراغ

ينطلق السيد الشهيد الصدر من القرآن والروايات كدليل على إعطاء وليّ الأمر صلاحيات لملء منطقة الفراغ، ويستدلّ من القرآن

---

(١) **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق: ص ١٦٠.

الكريم بقوله تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾[1].

فهذه الآية الكريمة حدّدت ثبوت سلطة التشريع الاجتهادي في مجالات الفراغ التشريعي للنبي صلى الله عليه وآله وللإمام المعصوم عليه السلام لكن لا باعتباره نبيّاً موحى إليه ولا باعتباره إماماً معصوماً مبلّغاً للوحي عن النبي صلى الله عليه وآله، بل باعتبار «الولاية والحاكمية = السلطة السياسية» على الأمّة والمجتمع.

وهذا أمر لا نقاش ولا جدال فيه، وكلّ الكلام في مصدر السلطة التشريعية الاجتهادية في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام؟

ففي الفكر الإمامي المشهور بين الفقهاء ثبوت هذه السلطة للفقيه الجامع للشرائط، وهذا هو الظاهر من أدلّة حجّيّة فتوى الفقيه وحكمه، بلا فرق بين القول بالولاية العامّة للفقيه في عصر الغيبة، أو عدم القول بها.

وسلطة الفقيه على التشريع في مجالات الفراغ مطلقة تشمل الموضوعات الخارجية كتحريم المباحات (من قبيل تحريم الشيخ الشيرازي لاستعمال التنباك) وكذلك العلاقات (كتحريم التعامل مع إسرائيل) وتحديد الحريات (كالأوامر والنواهي التنظيمية في البناء والسير والزراعة وإنجاب الأولاد، واستهلاك موارد الطاقة والمياه...).

وأيضاً تشمل التصرف في النفس (من قبيل العمليات الجهادية

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

الاستشهادية وهبة أو بيع أعضاء الجسم لمن يحتاجها.....)[١].

نعم ناقش القائلون بعدم الولاية العامّة للفقيه في شمول سلطته لجميع هذه الشؤون وحصروا سلطته وحدودها في إطار وخصوص التشريع المتعلّق بالموضوعات الخارجية كمثل مسألة تحريم التنباك من قبل الشيخ الشيرازي وما شابه ذلك.

وعلى أيّ حال، فإنّ الآية الكريمة أعطت الفقيه وأثبتت له سلطة التشريع في منطقة الفراغ التشريعي عند الحاجة إلى ذلك، وهذا بناء على ولايته العامّة، فتجب له الطاعة بما أنّه وليّ الأمر، فإذا شرّع حكماً في منطقة الفراغ ـ بأن أفتى أو حكم بحرمة أو وجوب مباح ـ وجبت طاعته فيما أفتى أو حكم به.

وأمّا النصوص الشريفة فهناك نماذج عديدة يذكرها لاستعمال وليّ الأمر صلاحياته في حدود منطقة الفراغ ومنها:

أ ـ أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى عن منع فضل الماء والكلأ. فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنّه لا يمنع فضل ماء وكلأ»[٢].

وهذا النهي نهي تحريم كما يقتضيه لفظ النهي عرفاً. وإذا جمعنا إلى ذلك رأي جمهور الفقهاء القائل بأنّ منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلأ، ليس من المحرّمات الأصلية في الشريعة،

(١) **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق: ص ١٦٣.

(٢) راجع هذه الروايات وغيرها في **وسائل الشيعة**، للحر العاملي: ج١٧، باب ٢٤.

كمنع الزوجة نفقتها وشرب الخمر... أمكننا أن نستنتج أنّ النهي من النبي صلى الله عليه وآله صدر منه، بوصفه وليّ الأمر. فهو ممارسة لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف، لأنّ مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة إلى إنماء الثروة الزراعية والحيوانية، فألزمت الدولة الأفراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلئهم للآخرين، تشجيعاً للثروات الزراعية والحيوانية.

وهكذا نرى أنّ بذل فضل الماء والكلأ فعل مباح بطبيعته وقد ألزمت به الدولة إلزاماً تكليفياً، تحقيقاً لمصلحة واجبة.

ب ـ ورد عن النبي صلى الله عليه وآله النهي عن بيع الثمرة قبل نضجها. ففي الحديث عن الصادق عليه السلام: أنّه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلّها؟

فقال: «قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فكانوا يذكرون ذلك، فلما رآهم لا يدعون الخصومة، نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرّمه، ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم».

وفي حديث آخر: أنّ رسول الله أحلّ ذلك فاختلفوا. فقال: «لا تباع الثمرة حتى يبدو صلاحها»[1].

فبيع الثمرة قبل بدو صلاحها عملية مباحة بطبيعتها وقد أباحتها الشريعة الإسلامية بصورة عامّة، ولكن النبيّ صلى الله عليه وآله نهى عن هذا البيع بوصفه ولي الأمر؛ دفعاً لما يسفر عنه من مفاسد وتناقضات.

وبهذا يثبت له صلى الله عليه وآله أن يمنع من الحلال إذا دعت حاجة

المجتمع إلى ذلك، وصريح الرواية أنّ نهيه صلى الله عليه وآله ليس حكماً شرعياً إلهيّاً؛ قال: «ولم يحرّمه» بل هو إجراء تنظيميّ وإداريّ.

ج ـ جاء في عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر أوامر مؤكّدة بتحديد الأسعار، وفقاً لمقتضيات العدالة. فقد تحدّث الإمام عليه السلام إلى واليه عن التجّار وأوصاه بهم، ثم عقّب على ذلك قائلاً:

«واعلم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات. وذلك باب مضرّة للعامّة، وعيب على الولاة. فامنع من الاحتكار؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين في البائع والمبتاع»[1].

ومن الواضح فقهيّاً أنّ البائع يباح له البيع بأيّ سعر أحبّ، ولا تمنع الشريعة منعاً عاماً عن بيع المالك للسلعة بسعر مجحف. فأمْر الإمام بتحديد السعر، ومنع التجّار عن البيع بثمن أكبر... صادرٌ منه بوصفه وليّ الأمر، فهو استعمال لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية التي يتبنّاها الإسلام[2].

د ـ ومنها ما روي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام في شأن نهي النبي صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمر الأهلية، قال الراوي: «سألته عن لحوم الحمر الأهلية، أتؤكل؟ فقال:

---

(١) **نهج البلاغة**، بتبويب وشرح صبحي الصالح، الكتاب: ٥٣، ص٤٢٦.

(٢) **اقتصادنا**، مصدر سابق: ص٦٨٦.

نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وإنّما نهى عنها لأنّهم كانوا يعملون عليها، فكره أن يفنوها»[1].

هـ ـ ومنها ما أورده البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس أنّه قال:

«لا أدري أنهى عنه رسول الله من أجل أنّه كان حمولة الناس، فكره أن تذهب حمولتهم، أو حرّمه في يوم خيبر، يعني لحوم الحمر الأهلية»[2].

و ـ وما ورد في صحيح البخاري عن عمرو بن دينار قال: «قلت لجابر بن زيد: يزعمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن حمر الأهلية، فقال: قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو الغفاري عندنا بالبصرة، ولكن أبى ذلك الحبر ابن عباس، وقرأ:

﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾[3].

---

(١) **وسائل الشيعة**: ج١٦، كتاب الأطعمة والأشربة، باب ٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ج١٠.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، دار الفكر، ط١، ١٤١٢ هـ ـ ١٩٩١م. وط٨، ١٩٨١م، ح٤٢٢٧؛ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، دار الفكر بيروت: ح١٩٣٩.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥. والرواية في **صحيح البخاري**، ح٥٥٢٩.

الفصل الرابع

الإمام الخميني ونظرية الزمان والمكان

أصول النظرية ومنطلقاتها

لم يبتدع الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه شيئاً في الفقه والاجتهاد من عند نفسه، وإنّما نظر بعين البصيرة إلى العلاقة القائمة بين الاجتهاد الفقهي الذي هو عبارة عن استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن أدلّته وبين دوره الأساسي في الإجابة على كافّة المسائل على مدار الأزمنة والعصور.

هذه العلاقة أنتجت في رأي الإمام ضرورة ملاحظة سنن الحياة وتطوّراتها، وذلك ما لم تغفل عنه النصوص الشرعية التي هي في طبيعتها تحمل الحيوية والقدرة على التماشي والتلاؤم مع كلّ زمان ومكان، وعدم الجمود الذي يباعد بين الدين والدنيا، وبالتالي بين البشر المكلّفين والشريعة التي جاءت لتحكم حياتهم وفق موازين العدل والسعادة.

فانطلق في فكره الصائب ليقدّم عنصراً جديداً يضاف الى عناصر وشروط الاجتهاد والفقاهة، وهو ما يسمّيه بشرط «الزمان والمكان»؛ لما لذلك من أثر في كبير في تفسير أدلّة القرآن والروايات، فقال:

«إنّي على اعتقاد بالفقه الدارج بين فقهائنا وبالاجتهاد على النهج الجواهري، وهذا أمر لابدّ منه، لكن لا يعني ذلك أنّ الفقه الإسلامي

لا يواكب حاجات العصر، بل إنّ لعنصري الزمان والمكان تأثيراً في الاجتهاد، فقد يكون لواقعة حكم لكنها تتّخذ حكماً آخر على ضوء الأصول الحاكمة على المجتمع وسياسته واقتصاده»[1].

وهذا لا يعني أنّه قد أتى بأحكام جديدة ليدخلها في الشريعة، أو أنّه بدل أو غيّر الأحكام الفقهية، بل إنّ خلاصة هذه النظرية تكمن في القول بأنّها تبتني على القول بتغيّر الأحكام تبعاً لتغيّر الموضوعات التي شُرّع الحكم على أساسها، وبحسب قوله: «فالزمان والمكان عنصران أساسيان مصيريان في الاجتهاد» من دون أن يكون ذلك تجاوزاً لثوابت التشريع وتغيّر الأحكام تبعاً للأهواء والضرورات والمصالح الفردية والآنية.

فهذه النظرية تحمل منهجاً جديداً في كيفية استنباط الأحكام الشرعية، وتتطلّب من الفقيه وظيفة كبيرة وهامّة في الانفتاح على الواقع الاجتماعي للبشر وحاجاتهم.

ولعلّ الرؤية الأساس التي ينطلق منها الإمام لإضافة عنصري الزمان والمكان والتي ساهمت في بلورة هذه الأطروحة في ذهنه هي ضرورة انطلاق الفقه في احتياجات الناس بعيداً عن المسائل الفقهية النظرية التي تبقى مجرّد مباحث علمية لا يستفيد منها أحد على الإطلاق.

والشاهد على ما نقوله: كلمات الإمام المتكرّرة في مجالس البحث العلمي ومحاضراته التي كان يلقيها على طلاّبه في مسجد

---

(١) **الإمام الخميني**، صحيفة النور: ج ٢١، ص ٩٨.

الشيخ الأنصاري في النجف الأشرف فكان يقول: أيّها السادة الطلاب عليكم أن تبحثوا المسائل الفقهية من خلال سوق «الحويش» (أحد الأسواق المحلية في النجف الأشرف)، لا في غرف مدارسكم!

ويكرّر القول: إنّ المسائل التي تبحثونها في غرفكم هي تعبير عن فرضياتكم، في حين إنّ الفقه هو علم عمليّ يرتبط بمحيط المجتمع ووقائعه ومستجدّاته.

يتحتّم عليكم إذن أن تعرفوا وقائع المجتمع وتلمسوها، ثم تطّبقوا عليها القواعد الفقهية، لا أن تجلسوا في غرفكم وتأخذوا كتاباً فقهياً قديماً، فتضعون فروضاً من عند أنفسكم (لا صلة للواقع بها) ثمّ تطبّقوا القواعد الفقهية على تلك الفرضيات الذهنية! إذا ساد هذا النهج في الممارسة الفقهية، فليس هناك قيمة عملية لاستنباطكم، ولن يكون هناك من يستفيد في الواقع الخارجي من فقهكم، كما لن تكون هناك أية فاعلية لهذا النهج في الاستنباط، ولذلك الفقه.

ويؤكّد الإمام مراراً وتكراراً أنّ تأثير عنصري الزمان والمكان ودورهما إنّما هو في موضوعات الأحكام، لا في الأحكام نفسها التي لا تقبل التغيير ـ كما سيأتي ـ

وفي ضوء هذا اعتبر أنّ لخصوصيات الزمان والمكان دخلاً كبيراً في فهم الأدلّة (الكتاب والسنّة). يقول الدكتور كرجي: في عرضه للشواهد والقرائن المؤيّدة لنظرية الإمام:

«يمكن أن نشبّه الحالة بموضوع شأن النزول في القرآن. فحين

نعود الى الروايات نجد أنّ الفقهاء والرواة كانوا يستفيدون منها معنى عامّاً وهم قريبون إلى عصر صدرها، لكنّها حين وقعت بيد الفقهاء المتأخّرين تدريجياً، أخذوا يذكرون لها وجوهاً متعدّدة، راحت تبتعد عن مؤدّاها الأصيل، لذلك أعتقد بأنّه من الأمور الضرورية جدّاً للاجتهاد هو أن يتوفّر الفقيه ويجهد لكي تكون له رؤية إلى جميع الخصوصيات والشرائط التي كانت تحيط بالرواية أو الآية في وقت صدورها ونزولها.

إذا عمل الفقيه في إطار هذا النهج، فمن المؤكّد أنّ استنباطه وما يأخذه من الآية والرواية سيكون قريباً كثيراً لما ينبغي أن يكون عليه. أمّا إذا لم يدقق في هذه الشروط والمواصفات، فسيبتعد عن ذلك»[1].

فأساس هذه النظرية يبتني على:

أوّلاً: إدخال عنصري الزمان والمكان في عملية تشريع الأحكام.

ثانياً: إحاطة الفقيه الشاملة بخصوصيات تشريع الأحكام في زمن صدور النصّ وملاحظة أسباب النزول للآي، والصدور للرواية، ومطابقة ذلك ومقارنته مع الواقع المعاصر والمستجدّ.

ثالثاً: إنّ عملية التشريع بملاحظة هذين العنصرين لا تتناول تغيير الأحكام وتبدلها وإنّما الأخذ بعين الاعتبار شروط الموضوعات وتبدّلها، وعلى أساس ذلك يتمّ إصدار الحكم الجديد تبعاً لتغيّر الموضوع المستحدث الذي طرأت عليه عناوين جديدة.

---

(١) كرجي. د. أبو القاسم، **كتاب الحياة الطبية**: ج٢، ص٣٧.

نظرية الزمان والمكان وإشكالية تغيير الأحكام

الحديث عن مشكلات التطبيق الإسلامي المعاصر، ولاسيّما مسألة الأصالة والحداثة ومواكبة مستجدّات العصر أوصلنا إلى بيان بعض النظريات المطروحة لحلّ هذه المشكلة عن طريق إيجاد منهج ينظر بشكل مستجدّ إلى مفهوم الاستنباط وآلياته، وذكرنا بأنّ هناك مناهج تقوم على أساس نظرية الأحكام الثانوية أو على أساس مفهوم نظرية الفراغ، ولكن هذه النظريات لم توصل إلى المطلوب ولم تؤدّ إلى حلّ الجذور الأساسية للمشكلة، ولهذا قام الإمام الخميني رضوان الله عليه بتطوير المناهج والنظريات الفقهية على أساس إدخال حيثيات الزمان والمكان في استنباط الحكم الشرعي.

ولكننا عندما نقول بأنّ هناك مدخلية للزمان والمكان، نواجه إشكالات متعدّدة ربّما يكون أهمّها: هل يؤدّي ذلك الى تغيّر الأحكام، فيستدعي الاصطدام بالقاعدة المعروفة «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة»؟ وهل تتغيّر الأحكام الشرعية أم إنّ التغيير يقتصر على الموضوعات؟

الإجابة على هذه الإشكاليات تحتاج إلى بحث تمهيديّ مفاده القول بأنّ الأحكام لا تتغيّر مطلقاً، وأنّ حلال محمد حلال إلى يوم

القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، نعم ثبوت الأحكام شيء وثبوت الموضوعات وعدم تغيّر مواقع الموضوعات شيء آخر.

فالأحكام دائماً ثابتة، في الشريعة سواء كان التشريع من الله سبحانه وتعالى، أم من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فإنّ هذا التشريع غير قابل للتغيّر أبداً. ففي مسألة الحج قال الله تعالى بأن الحج واجب:

﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1].

وهذا التشريع من الله تعالى غير قابل للزوال، إلاّ أن يُنسخ منه تعالى (وهذا بحث آخر).

نعم، نحن ندرك بأنّ هذا التشريع لم يشرّعه الشارع بنحو مطلق وإنّما شرّعه لموضوع، إذ إنّ الحكم يحتاج إلى موضوع، وهذا الموضوع له شرائط. فعندما نرجع إلى الأبحاث الفقهية والرسائل العملية المتعلّقة بالحجّ نرى بأنّ الشارع لم يوجب الحجّ مطلقاً، وإنّما عدّ الحج واجباً على من توافرت فيه بعض الشرائط، من قبيل أن يكون الإنسان مستطيعاً للحجّ، وأن يكون صحيح البدن وغير ذلك... وما لم تتحقّق هذه الشرائط لا يجب الحج.

وعندما نقول بأنّ الحجّ لا يجب على فلان من الناس، فهل هذا معناه نسخ الحكم؟ بالتأكيد لا، لم ينسخ الحكم، وبتعبير علماء الأصول: إنّ الحكم ليس فعليّاً في عهدة المكلّف، فالحكم موجود

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

ولكن لا فعلّية له الآن، وهذا ما يعبّر عنه بفعليه المجعول، والجعل (أي الحكم الشرعي) موجود أو الحكم نفسه مشرّع وموجود، وغير قابل للنسخ، ولكن هذا الحكم لكي يكون فعليّاً في عهدة المكلّف يحتاج إلى تحقيق الشروط، وما لم تتحقّق تلك الشروط لا يكون الحكم واجباً.

فعدم وجوب الحجّ على فلان من الناس، ليس بمعنى أنّ الله لم يشرّع الوجوب، بل إنّ الحجّ تشريعه ووجوبه ثابت، ولكن لا يجب على هذا المكلّف الإتيان بالحجّ، لأنّ موضوع الحجّ لم يتحقّق، ومن ثمّ لا يكون الحكم المشرّع فعلياً، ولا يجب على المكلّف امتثاله.

فلابدّ من التمييز جيّداً بين مرحلتين للحكم، المرحلة الأولى هي مرحلة التشريع والجعل للحكم وهي غير قابلة للتغيير والنسخ، والمرحلة الثانية هي مرحلة فعلية الحكم في عهدة هذا المكلف ـ مثلاً ـ دون ذاك، ولكي يكون الحكم فعلياً في عهدة المكلف لابدّ أن تتوافر الشرائط.

أمّا ما هي الشرائط؟ فهنا تتجلّى نظرية الإمام الخميني في بيان شرائط الموضوع، حيث يرى بأنّ الزمان والمكان يؤثّران أثرهما. فالتشريع هو التشريع ثابت لم يتغيّر، والفقهاء قبل الإمام الخميني رحمة الله تعالى عليه وعليهم كانوا يقولون بأنّ موضوعات الأحكام نأخذها مجرّدة عن زمانها ومكانها وشرائطها الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات الدولية، فهذه الأمور بحسب رأيهم لا علاقة لها بتحقّق الموضوع أو عدمه.

لتوضيح المسألة أكثر نضرب مثالاً في المعدن، وهي من المسائل التي استفتي فيها الإمام الخميني بأنّه إذا كان الإنسان يملك قطعة أرض وخرج فيها معدن، فهل هو مالك له أو ليس بمالك؟

الفقهاء قبل الإمام الخميني كانوا يقولون بأنّ المالك للأرض يكون مالكاً لكلّ ما يخرج من باطن هذه الأرض، لأنّ هذا الحكم الشرعي كان موضوعه عند الفقهاء هو أنّ المعدن إذا خرج في أرض إنسان فهو مالك له من دون اشتراط أيّة شرائط زمانية أو مكانية، أو اقتصادية، ومن دون النظر إلى القدرات التوليدية والإنتاجية. فهذه كلّها لا علاقة لها في تملّك صاحب الأرض للمعدن، ومن هنا كان الرأي الفقهيّ المشهور يقول بأنّه سواء كانت القدرة على استخراج هذا المعدن هي القدرة قبل ألف سنة، أو كانت القدرة على استخراجه هي القدرة في هذا الزمان، فلا فرق بينهما؛ لأنّ هذين الظرفين وإن اختلفا ولكنّهما ليسا قيدين في الموضوع حتى إذا تغيّر القيد فلابدّ أن يتغيّر الموضوع، ولا شرطين حتّى إذا تغيّر الشرط لابدّ أن يتغيّر المشروط.

ولهذا كان الرأي المشهور للفقهاء هو: «إنّ المعدن إذا خرج في أرض إنسان فهو مالك له».

أمّا الإمام الخميني فإنّه عندما نظر إلى هذه المسألة ذهب إلى اتّجاه آخر يقول فيه: الإنسان يملك المعدن إذا خرج في أرضه، ولكن هذا الموضوع أُخذ مقيّداً بشروطه الزمانية والمكانية والإنتاجية في ذاك الزمان، فإذا تغيّرت الشروط يتغيّر الموضوع، وإذا تغيّر الموضوع لا

يبقى الحكم ثابتاً، لأنّ الحكم يتغيّر تبعاً لتغيّر الموضوع.

أمّا لو بقي الموضوع مع شرائطه فالحكم باقٍ ، وهذا معناه أنّ التشريع لم يتغيّر بل يبقى ثابتاً.

فما ورد في الحديث الشريف:

«من أحيا أرضا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حقّ»[١]

يرى فيه الإمام الخميني ضرورة عدم صلاحية تطبيقه بمعزل عن شروط الزمان والمكان، ويعلّل ذلك بأنّ الأمر لم يعد كذلك في عصورنا هذه باعتبار أنّ أدوات الاستخراج كانت آنذاك بدائية وما كان يستخرج من المعدن إنّما هو بقدر الحاجة، أمّا في عصورنا المتأخّرة حيث اتّسعت القدرات على الإحياء والاستخراج بشكل كبير جدّاً، حتى أنّ بعض الشركات العالمية تمتلك من القُدرات على إحياء بلد بأكمله، فلو طبّقنا مفاد الحديث فإنّه سوف لا تبقى أيّة ثروة أو مواردَ وطنية.

وعلى أيّ حال، فإنّ عنصري الزمان والمكان والقدرة على الاستخراج والإنتاج لها مدخلية في فهم النصّ وممارسة عملية استنباط الحكم الشرعي. ومن الواضح أنّ من لا يمتلك التخصّص في هذا المجال لا يمكنه الوصول إلى مفاد النصّ الصحيح.

ولو أخذنا موضوع الربا وهومن الموضوعات المهمّة في عالمنا

(١) ري شهري، محمد، **ميزان الحكمة**، نشر دار الحديث، ط١قم، ١٤١٦هـ : ج١٠، ص٧٤، ح٤٧٣.

المعاصر وسألنا: هل كان ثمّة تضخّم في المجتمع الإسلامي في زمان تحريم الربا؟ فمجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة التي يحرّم فيها التعامل بالربا وفقاً لما ورد في القرآن الكريم ﴿وحرّم الربا﴾ تعيش أكثرها حالة من التضخّم قد تصل في بعضها إلى ١٠٠٪ وربّما ٢٠٠٪، ففي مثل هذه المجتمعات عندما تُدفع الزيادة أيصدق عليها عنوان الربا أم لا يصدق؟

فهذه المسألة تحتاج إلى بحث فقهيّ معمّق ودقيق لمعرفة ما إذا كانت الزيادة التي تندرج تحت عنوان الربا مختصّة بالمجتمعات التي لا يوجد فيها تضخّم أم إنّ عنوان الربا يشمل ذلك أيضاً؟.

بعبارة أُخرى: أيكون أصل عنوان الربا صادقاً في المجتمعات التي يُوجد فيها تضخّم، أم لا يصدق عليها؟

من هنا نلاحظ مدخلية الزمان والمكان في تحديد دائرة موضوعات الأحكام. فالنكتة الأساسية في ما ذهب إليه الإمام الخميني هي أنّ التشريع إنّما شرّع ضمن شرائط خاصّة، وتلك الشرائط متى ما تحقّقت فإنّ التشريع متحقّق لم يتغيّر.

فمثلاً: عندما نقول: «اللحم حلال» ثم نأتي إلى لحم الكلب أو لحم الأرنب أو لحم الخنزير، وهذه كلّها من أنواع اللحوم المحرّمة، والتشريع الأوّلي هو أنّ هذه الأنواع من اللحوم محرّمة، ولكن الشارع عندما قال: «لحم الخنزير حرام» قيّده بحالة الاختيار؛ لذا فإنّه في حالة الاضطرار إلى أكل لحم الخنزير يجوز ذلك. ولكن هنا لم يتغيّر الحكم لأنّه في الواقع تغيّر الموضوع، وإلاّ فإنّنا نبقي لحم الخنزير على حرمته

ولكن بشرائطه.

فالحكم باق وإنّما عندما تغيّرت الشروط تحصّل لدينا موضوع جديد، فاستدعى ذلك حكماً آخر. وقد بيّن الشارع المقدّس الحكم الآخر له.

وبناءً على ذلك لا يستطيع أحد القول لنا: بأنّ تجويزكم وتحليلكم لأكل لحم الخنزير في حالة الاضطرار يعني أنّنا نسخنا الحكم الأوّلي.

لأنّنا نقول: بأنّ الحكم الأوّلي باق على حاله، لكنّ التحريم كان ضمن شرائطه مقيّداً بحالة الاختيار، وماً لم يتحقّق الاختيار فلا موضوع للحرمة، ومن هنا قلنا بعدم الحرمة، فالحرمة على حالها لم تنسخ في الأحكام جميعاً.

وهذه القاعدة التي تقول: «إذا تحقّق موضوع الحرمة تحقّق حكمها» تبقى ثابتة، نعم لنا أن نسأل بأنّ الموضوع متى يتحقّق ومتى لا يتحقّق؟

السيد الخميني يقول: في مثل زماننا من خرج معدن في أرضه فالموضوع هنا ليس متحقّقاً ـ ولكن ليس بالكلّية؛ لأنّ هذا يلزم منه نسخ التشريع، ويلزم منه تبدّل الحكم ـ بل نقول هنا فقط الموضوع ليس متحقّقاً، لأنّ من شرائطه القدرة الإنتاجية بنحو معيّن، وإذا كانت القدرة الإنتاجية مضاعفة كثيراً، فالشرط لم يتحقّق. وإذا لم يتحقّق الشرط فالموضوع لم يتحقّق، وإذا لم يتحقّق الموضوع فستكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع، لا سالبة بانتفاء المحمول، أي ليست

سالبة بانتفاء الحكم الشرعي بل سالبة بانتفاء موضوعها.

وكذلك الأمر في الشطرنج الذي جرت حوله أبحاث ونقاشات مفصّلة في الحوزات العلمية، فالإمام الخميني قدس سره قال:

«إنّ تحريم الشطرنج إنّما حُرِّم إذا كان داخلاً في اللهو واللعب».

وهذا التشريع ثابت إلى يوم القيامة، أي أنّه حرام إلى يوم القيامة، ولكن الشطرنج إذا تغيّر وخرج من عنوان العبث واللهو واللعب، وصار عملاً رياضياً فكرياً، تغيّر موضوعه، وهذا الموضوع الجديد يحتاج إلى حكم شرعيّ جديد. فلابدّ من الرجوع إلى الشارع؛ فإن كان يقول بأنّ هذا الموضوع الجديد حكمه الحرمة فحينئذ نقول بحرمته، أمّا إذا قال بإباحته حكمنا بالإباحة. وهكذا الأمر في الوجوب والكراهية والاستحباب. فالانتقال من الأوّل إلى الثاني؛ لأنّ الموضوع تغيّر.

ولتوضيح المسألة أكثر نضرب مثالاً آخر حول الصلاة:

عندما شرّع الله الصلاة وأوجب على الإنسان بأن يؤدّيها تامة، فقد أوجبها عليه تامّةً إذا كان المكلّف حاضراً، وهذا الحاضر إذا صار مسافراً فإنّ الشارع شرَّع له حكماً آخر وهو الصلاة قصراً، وذلك لأنّ الموضوع تغيّر، فنحن لم نغيّر الحكم الشرعي مع بقاء وحفظ الموضوع، وإلاّ فمع حفظ الموضوع يبقى الحكم الشرعي إلى يوم القيامة.

ومن هنا نقول بأنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وكذا حرامه، وهذا يعني أنّه مع حفظ شرائط الموضوع يبقى الحلال حلالاً والحرام حراماً. فالخنزير حرام، وفي حال الاضطرار يُحكم بحلّيته.

فهنا في باب الاضطرار لم يعترض الفقهاء على حلّية الخنزير ويقولوا بأنّ الحكم تغيّر، ولكن وفقاً لنظرية الإمام الخميني لم يتغيّر الحكم وإنّما الذي تغيّر هو الموضوع.

نعم يبقى السؤال عن الموضوعات، ما هي شرائطها؟

وهذا يتوضّح في مسألة الحجّ حيث أفتى الإمام الخميني بعدم جواز الحجّ لعدّة سنوات بالنسبة للإيرانيين. ولا يعني هذا أنّ الحجّ ليس بواجب، ولا يعني أن تشريع الحجّ قد نسخه الإمام الخميني؛ فإنّه حتى الإمام المعصوم لا يستطيع نسخ هذا الحكم، ولكنّ الإمام الخميني قال بأنّ المولى عزّ وجلّ عندما فرض الحجَّ أوجبه على الإنسان بشروط وهي أن يكون مكلّفاً، عاقلاً، بالغاً، مستطيعاً، صحيح البدن... وهذا ما ذكره الفقهاء في شرائط وجوب الحج، إلاّ أنّ الإمام الخميني قال بأنّ هذه الشروط هي شروط فردية، وعندنا شرائط عامّة، شرائط مرتبطة بالإسلام وبعزّة الإسلام، وبالوجهة العامّة للإسلام أمام العالم، وهي أن لا يلزم من الحجّ إضعاف النظام الإسلامي ـ وهذا شرط آخر في وجوب الحج ـ فإذا لزم من الحجّ تضعيف النظام الإسلامي فقد تحقّق لدينا موضوع جديد يستلزم حكماً آخر؛ لذا قال الإمام الخمينيّ بأنّ الحجّ يحرم إذا لزم منه الضرر بالنظام الإسلامي، والضرر بالإسلام؟ وهذا ما حصل بالفعل.

والحاصل: إنّ مقولة الإمام الخميني ونظريته في إضافة هذا الشرط إلى وجوب الحجّ بالإضافة إلى الشروط التي ذكرها الفقهاء

في باب الحجّ وغيرها من الأحكام التي اعتقد الإمام بتغيّرها وتبدّلها نظراً لتغيّر وتبدّل موضوعاتها، تحتاج إلى دليل وسؤال عن المبنى والمستند الشرعي الذي استند إليه قدس سره في إضافة هذا الشرط في باب الحجّ وفي غيره من الأبواب الفقهية؟

ولعلّ الإجابة توضّحت نوعاً ما من الفقرة السابقة، وخلاصتها: أنّ الإمام الخميني التزم بمقولة ثبات الأحكام الشرعية وكونها ثابتة بتحقّق موضوعاتها، فكلّما تحقّق الموضوع تحقّق الحكم الشرعي بلا إشكال، وحلال محمد وحرامه حلال وحرام إلى يوم القيامة.

نعم ما تغيّر عندنا هو الموضوع الذي كان تحت هذا الحكم وهو الوجوب أو الحرمة، ثم عندما فُقدت بعض شرائط الموضوع وصار في موقعٍ آخر، دخل تحت حكمٍ آخر.

فالإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه لم يأتِ بأحكام جديدة ليدخلها في الشريعة، ولم يُبدّل أو يُغيّر أحكام وتكاليف المسائل، وجُلُّ ما قام به هو القول بتغيّر الأحكام تبعاً لتغيّر الموضوعات التي شُرّع الحكم على أساسها.

هذه الدعوى التغييرية والإصلاحية للفقه الإسلامي الإمامي وفي ضوء الأمثلة التي ذكرناها كانت سبباً أساسياً في إطلاق الإمام الخميني صرخته المدوّية إلى الحوزات والمراجع والعلماء والأوساط العلمية إلى ضرورة التغيير في عملية الاستنباط الفقهي لتأخذ بعين الإعتبار ظروف وخصائص الزمان والمكان؛ قال قدس سره:

«فالزمان والمكان عنصران أساسيان مصيريّان في الاجتهاد. فظاهر القضية التي كان لها حكم معيّن في السابق قد ينطبق على قضية أخرى، ولكن هذه القضية الثانية ـ ذات نفس الظاهر ـ قد تستلزم حكماً جديداً لوقوعها في ظلّ المعادلات الحاكمة على سياسات نظام ما واقتصاده ونظمه الاجتماعية، أي أنّ المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والإجتماعية والسياسية تجعل نفس موضوع القضية الأولى الذي ينطبق في الظاهر على موضوع القضية الثانية، يستلزم حتماً حكماً جديداً. فالمجتهد ينبغي أن يكون محيطاً بالقضايا المعاصرة، ولا تستسيغ الجماهير والشباب وحتى العامّة أن يقول مرجعها الديني: ليس لي رأي في القضايا السياسية»[١].

وفي نصٍّ آخر يوجّه الإمام نصيحته إلى أعضاء «مجمع تشخيص المصلحة في نظام الجمهورية الإسلامية» إلى ضرورات الزمان والمكان كمتغيّرَين يفرضان تجديد النظر الدائم في الأحكام، دون أن يعني ذلك تجاوز ثوابت التشريع وتغيّر الأحكام تبعاً لضرورات مؤقّتة ومصالح آنيّة، فيصير تغيير الأحكام لا تبعاً لتبدّل الموضوعات بل بسبب ضغوطات الواقع، التي تحتاج بدورها إلى نمط من التعامل في ضوء قواعد الأهمّ والمهمّ، والأفسد والفاسد، والتزاحم، والأحكام الحكومية، فيقول:

---

(١) انظر **رسالة الإمام الخميني وبيانه إلى المراجع والعلماء والحوزات العلمية**، رجب ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

«نصيحة أبوية أذكّر بها الأعزّة أعضاء مجلس صيانة الدستور هي أن يضعوا هم أنفسهم ـ قبل حدوث هذه العقدة ـ مصلحة النظام الإسلامي، فإنّ واحدة من القضايا المهمة للغاية التي تقتضيها طبيعة العالم المعاصر، المتخم بالاضطراب، هي ملاحظة دور الخصائص الزمانية والمكانية في الاجتهاد، ونوعية القرارات المتَّخذة»[1].

الآثار المترتبة على نظرية الزمان والمكان

لا شكّ بأنّ نظرية الزمان والمكان وإضافة ذلك إلى شروط الموضوعات الشرعية وفقاً لما قال به الإمام هو منهج اجتهاديّ جديد في استنباط الأحكام الشرعية تستدعي أن ينفتح المجتهد الفقيه على الواقع الاجتماعي للموضوعات الفقهية، وهناك مقولة فقهية تقول بأنّ الموضوعات من تكليف المكلّف، أو من واجباته، بينما استنباط الأحكام الشرعية من واجبات الفقيه.

وبناءً لهذه المقولة يحصل الفصل بين وظيفة الفقيه ووظيفة المكلّف، حيث يُصبح الموضوع من وظيفة المكلّف، والحكم الشرعي من وظيفة الفقيه، وهذا هو المنهج التقليدي السائد بين الفقهاء. ولعلّ السبب في ذلك أو الذي دعا الفقهاء أن يتّجهوا ذلك الاتجاه هو المنطق الأرسطي الذي يعتمد الكلّيات ـ كما ذكرنا ذلك سابقاً ـ .

---

(١) انظر **رسالة الإمام الخميني إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام**، بتاريخ ٢٩ / ١٢ / ١٩٨٨م.

فالأحكام وفقاً لهذا الاتجاه دائماً مسائل كلّية، وهذا النهج كان بشكلٍ أو بآخر في ذهن الأصوليين والفقهاء، فصارت الوظيفة بيان الحكمً فقط.

أمّا وفقاً لنظرية الإمام الخميني فإنّ الحكم يستحيل بيانه من دون الموضوع، وذلك لأنّ الفقيه يريد أن يقول مثلاً: هذا حكم، ونحن نسأله حكم ماذا؟ ولماذا؟ وماهو؟ فلابدّ أن يترتّب على موضوع.

ومن هنا نرى أنّ الفقهاء عندما يبيّنون الموضوعات يبيّنونها بنحو القضية الشرطية والقضية الحقيقية، فيقول الفقيه: إذا حدث كذا فالحكم كذا. فلا يذكر الموضوع الخارجي، لأنّه لا يعرف هذا الموضوع.

ونتيجة هذا الأمر ابتعد الفقيه عن الواقع الخارجي وعن تشخيص الموضوع، فأخذ يبني أحكامه على فرضيات، وحيث إنّه كان بعيداً عن الواقع، لم تكن افتراضاته منبثقة من الواقع دائماً أو في كثير من الأحيان، وإنّما كانت منبثقة من الروايات التي كانت بدورها منبثقة من واقع اجتماعيّ يختلف كاملاً عن واقعنا الاجتماعي.

ولذا فإنّ الرجوع إلى الكتب الفقهية يعطينا صورة واضحة عن المسائل الفقهية التي بُحثت فيها والتي قد تصل إلى الآلاف، وإنّ الموضوعات المبحوثة فيها منبثقة من واقع غير واقعنا المعاصر باعتبار أنّ الفقيه غير مرتبط بالواقع المعاصر حتى يحتاج إلى بيان الموضوع أيضاً، فيأخذ الموضوع من الرواية، وحيث إنّ الموضوعات

التي طرحت في الروايات منبثقة من واقع خاصّ من عصرها، فصار فقهنا منطلقاً من واقع غير معاش بالنسبة إلينا.

فالنتيجة هي الابتعاد عن الواقع، وإذا ابتعدنا عن الواقع فإنّ الفقهاء عندما يبيّنون الأحكام يبيّنون أحكاماً لموضوعات ولوقائع لا ترتبط بواقعنا.

ومن هنا قلنا في بداية هذه الأبحاث بأنّ الفقيه ينطلق من واقع غير معاش فيعطي أجوبة لواقع غير معاش، وعندما تسأله عن مسألة معاشة ومعاصرة لابدّ أن تستفتيه لأنك لا تجد ذلك في الرسالة العملية، مع العلم أنّ الرسالة العملية كان ينبغي لها أن تجيب على الأسئلة التي تنطلق من هذا الواقع المعاصر والمعاش، لا أن تنطلق من الفرضيات.

وبهذا يتبين لنا الأثر العملي لنظرية الإمام الخميني؛ إذ إنّ الفقهاء عزلوا الموضوع عن الزمان والمكان فانطلقوا منه بما هو وبغضّ النظر عن الظروف الاجتماعية والزمانية والاقتصادية التي تحيط بالموضوع. وهنا حاول الإمام الخميني أن يرجع القضية أو يبدأها هكذا: إنّ كلّ موضوع يُعتبر الزمان والمكان شرطان فيه.

فإذا أردنا فهم الموضوع وفقاً لنظرية الإمام ـ لابدّ أن نأتي بالموضوع في هذه الشرائط، وننطلق من الموضوع ضمن هذه الشرائط ثم بعد ذلك يأتي الحكم الشرعيّ.

ويمكن تلخيص النتائج والآثار المترتّبة على نظرية الزمان والمكان بما يلي:

أوّلاً: إنّ الأحكام التي يصدرها الفقيه لا تكون بعنوان كونها استثناءات من الحكم الأوّلي، لأنّ حالة الاستثناء هذه تعطي بُعداً نفسياً للإنسان بأنّ هذا استثناء وليس الحكم الشرعي، أمّا في نظرية الزمان والمكان فإنّ الحكم الصادر هو الحكم الشرعي مع تغيّر الموضوع وليس استثناءً من الحكم الأوّلي.

ثانياً: إنّها تُخرج الفقيه من حالة البحث في الرواية والموضوعات التي تعرّضت لها الرواية إلى حالة الارتباط بالمجتمع والواقع الاجتماعي والظروف التي تحكم ذلك الفقيه.

ثالثاً: إنّها تعطي للبُعد الاجتماعي دوراً مهمّاً في عملية التشريع واستنباط الحكم الشرعي. وهذا ما كان يؤكّده الشهيد الصدر مراراً من أنّ فقهنا فقه فرديّ وليس فقهاً اجتماعياً، أي لا يوجد فيه البُعد الاجتماعي.

إنّ نظرية الزمان والمكان تحقّق ذلك المطلب والطموح الذي كان يطمح إليه السيد الشهيد بأن يكون في الفقه جانب اجتماعي وينطلق من الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية لعملية استنباط الحكم الشرعي.

تأثير الزمان والمكان بين العبادات والمعاملات

أخذت مسألة الزمان والمكان دورها الفاعل في أبحاث الفقهاء والعلماء المعاصرين الذين حاولوا تشييد أركان وأُسس هذه النظرية في محاولة منهم لدراسة أثرها في الفقه الاجتماعي ومدى اتّساع دائرتها لجميع الأبواب الفقهية.

ومن هنا طرح هذا السؤال المهمّ: هل ثمّة تأثير للزمان والمكان في موضوعات العبادات، أم أنّ الأمر يقتصر على موضوعات المعاملات في الفقه؟

اعتبر الكثير من الباحثين أنّه ليس للزمان والمكان تأثير في باب العبادات مطلقاً. ومردّ ذلك أنّه لم يوكل إلى العرف أيّ عنوان من تلك العناوين الواردة في مجال العبادات، أمّا في المعاملات فيمكن أن يكون ثمّة دخل للزمان والمكان فيها، لأنّ المصداق فيها موكول إلى العرف.

ومن أجل توضيح هذا الرأي ينبغي تقديم مقدّمة مفادها:

إنّ التقسيم الدقيق للأحكام يفيد أنّها على ثلاثة أقسام:

أوّلا: العبادات.

الثاني: المعاملات.

الثالث: السياسات.

وجميع الآراء الفقهية تتّفق على أنّ ملاكات العبادات ليست واضحةً للبشر. وعليه، فلا يمكن لأحد أن يكتشف ملاكات الأحكام في هذا الإطار، ولذا لو ورد في بعض المصادر إشارة إلى فلسفة حكم أو علة له فالمراد من ذلك حكمة ذلك الحكم وجزء علّته لا علته التامة وملاكه الكامل.

توضيح ذلك: إنّ تشخيص الموضوع في باب العبادات من الجهة الصدقية هو من وظائف الشارع، بمعنى أنّ الفقيه يأخذ الحكم من

الدليل ويستنبطه من المباني الشرعية، ويستفيد من الدليل في بيان حدود الموضوع، تماماً كما يجب عليه أيضاً أن يعرف الموضوع من لسان الدليل.

على سبيل المثال: بين أيدينا في الشريعة: «الصلاة واجبة» أو «الزكاة واجبة»، جميع الجزئيات هنا منوطة بالشرع ويجب الرجوع إلى الدليل الشرعي لتحديدها.

فالحكم الذي هو الوجوب يؤخذ من الدليل، كما تؤخذ منه أيضاً حدود الموضوع وثغوره التي هي عبارة عن أجزاء الموضوع وشروطه وقيوده، كما تؤخذ منه تماماً ذات الموضوع الذي هو عبارة عن مفهوم هذه العناوين (الزكاة والصلاة)؛ أي بأيّ معنى تكون الزكاة والصلاة.

هنا نلاحظ أنّ جميع هذه الجزئيات متّصلة بالشارع ولا صلة لها بالعرف أبداً.

فإذا حكم العرف ـ مثلاً ـ على عمل شخص بأنّه صلاة وقطع بذلك، بيدَ أنّ الفقيه حكم وفق الموازين التي بين يديه بأنّ هذه ليست صلاة، فإنّ الحقّ مع الفقيه. وإذا تمّ العَكس حيث حكم العرف بأن ما أدّاه الشخص ليس صلاة في حين حكم الفقيه بأنّ هذه صلاة، فالذي يؤخذ به هو موقف الفقيه، لأنّه المرجع في هذا المضمار[1].

---

(١) معرفت، محمد هادي، ندوة مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه، **مجلة الحياة الطيبة**، كتاب٢ (الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة، تصدر عن معهد الرسول الأكرم (صلّى الله عليه وآله) العالي للشريعة والدراسات، ط١، ١٤٢٣هـ.٢٠٠٣م: ص ٧٠.

وبهذا يتبيّن أنّه ليس للزمان والمكان تأثير في باب العبادات لأنّه ليس هناك من مجال لدور العرف في موضوعات العبادات، والزمان والمكان يؤثّران في المجالات التي يكون فيها دورٌ للعرف.

وممّا يذكر في هذا المجال تلك الواقعة التي جاء فيها شخص إلى الإمام الصادق عليه السلام وقال له: إنّي اخترعت دعاءً، فما كان من الإمام الصادق إلاّ أن ردّ عليه ومن دون أن يسمع دعاءه:

دع اختراعك، اُدع كما أدعو.

هذا في مجال العبادات، أمّا في القسمين الأخيرين (المعاملات ـ السياسة) فقد وقع الاختلاف فيهما، بحيث يُمكن أن يُدّعى أنّ الفقه بواسطة كشف ملاكات الأحكام في مجال المعاملات والسياسة، سوف يتجدّد ويتطوّر، وبصدور أحكام أكثر واقعية سوف يشمخ الفقه الشيعي ثانيةً في مقابل الأنظمة الفقهية الأخرى.

ويجدر الانتباه إلى كلام ذكره أحد أفاضل الحوزة العلمية حيث قال: «صحيح، أنّ الدين تعبّد ولكنّ ذلك في دائرة العبادات، لا في المعاملات... أمّا المعاملات فالأصل الأوّلي فيها كون ملاكاتها واضحة، وعلى هذا كانت طريقة الفقهاء القدماء، فكانوا يفتّشون عن الملاك ويوسّعون [دائرة] الحكم ويضيّقونها على ضوء الملاك، ولا يقفون عند النصّ بشكلٍ حرفيّ».

هكذا وعلى أساس الاعتماد بقدرة غير المعصوم على كشف الملاكات في مجالي المعاملات والسياسات يمكن تأمين حركية

الفقه وتطوّره، خاصّة إذا كانت السلطة بيد الولي الفقيه البارعة. ويمكن بهذا (أي بكشف ملاكات الأحكام السياسية والمعاملاتية) نظم الأمور الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي في العصر الحديث وما بعده دون مشكلات بنيوية أساسية[1].

فالنتيجة هي أنّ هناك تأثيراً للزمان والمكان في المجالات التي يكون فيها دور للعرف كما هو واقع الحال في المعاملات، بخلاف العبادات كما ذكرنا.

فالأحكام الفقهية تنطوي على أحكام تكليفية عبادية وغير عبادية، والأحكام التي هناك تأثير للزمان والمكان فيها هي من قبيل الأحكام العامّة التي يكون المجتمع موضوعاً لها، وإذا ما أردنا البحث في الكتب الفقهية لمعرفة ما إذا كان الفقهاء قد بحثوا هذه الأحكام فسنرى محاولات قليلة لا تذكر، نعم تناول الحقوقيون هذه الأبحاث كما في مجال أحكام الأحوال الشخصية، والعقود والإيقاعات، والحقوق المدنية، والحقوق الجزائية العامّة والخاصّة، وحقوق التجارة والنقل، والضمان، والضرائب، والقوانين الدولية العامّة والخاصّة، والقوانين التي تنظّم الحقوق البحرية.

وهذه دعوة لفقهائنا لكي يُدخلوا هذه الأبواب جميعاً إلى الفقه،

(١) فخر، علي سادات، مقالة تحت عنوان: العوامل المؤثرة في تطوير الفقه، ضمن كتاب **الحياة الطيبة**، معهد الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، ط١، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م: ج١، (الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة)، ص٢١١ ـ ٢١٢.

ويستنبطوا أحكامها وفق النهج الصحيح، لأنّ هذه الحقول جميعاً تشهد بلا ريب تأثيراً كبيراً للزمان والمكان فيها.

الزمان والمكان والتبدّل في الأحكام والموضوعات

إنّ الإشكالية المطروحة في مقدّمة البحث ناشئة من علاقة الثابت (الإسلام وتشريعاته) بالمتغيّر (متطلّبات العصر وظروفه) وإن كنّا قد طرحنا أساليب لمعالجتها ودفع إشكالاتها على مستوى النظريات التي قدّمها فقهاء الإسلام والتي كان أبرزها نظرية الزمان والمكان التي أرست قواعد التغيير والتبدّل في الموضوعات، لتكون قضيّة تبّدل الأحكام هي في الواقع قضيّة تبدّل الموضوعات، ومن ثمّ قلنا بأنّ الأحكام تتغيّر تبعاً للظروف والمتغيّرات التي تنال موضوعات هذه الأحكام. إلا أنّه نشأت هنا إشكالية ثانية مفادها: هل الموضوعات كلّها يمكن أن يطرأ عليها التغيير، أم أنّ هناك أسساً وقواعد تتمّ وفقها عملية التغيير، وبالتالي يتغيّر الحكم الشرعي وفقاً للمستجدّات؟!

إنّ منشأ هذا الإشكال ـ بلا أدنى شكّ ـ هو ما قدّمته نظرية الزمان والمكان التي أنتجت طبيعة أخرى للعلاقة بين الحكم الشرعي والواقع.

في مقام الإجابة نقول: إنّ هذا فهم خاطئ لهذه النظرية التي لا تريد القول بأنّ أحكام الله تخضع في تغييرها وتبدّلها لأهواء البشر وأمزجتهم في كلّ زمان ومكان، بل إنّ التغيّر لابدّ وأن يكون ناشئاً

نتيجة طروء العناوين الثانوية على المتعلّق.

وللسيّد الحائري في هذا المجال كلام تفصيليّ أشار فيه إلى الموضوع ذاته، حيث إنّه وبعد تعريفه للموضوع الذي هو الشيء المفروض الوجود، والذي يأتي في المرتبة السابقة على الحكم، وللمتعلّق الذي لا يؤخذ مفروض الوجود باعتباره يوجد بوساطة الأمر أي الشيء الذي نؤمر نحن بالعمل به أو بتركه، بينما الموضوع ليس كذلك لأنّنا نحن الذي نوجده، بعد هذا يتساءل سماحته عن الزمان ودوره، فهل يؤثّر في الموضوع بحيث يبدّله بحيث يستدعي تبدّل الحكم (بمعنى أنّ الموضوع الجديد يحتاج إلى حكم جديد، لا بمعنى تغيّر الحكم الإلهي)، أم أنّ الزمان والمكان يستبدلان المتعلّق؟ لأنّه من الطبيعي أنّ تغيّر المتعلّق يستدعي تلقائياً تبدّل الحكم، أم إنّ المقصود أنّ الأحكام تتبدّل بتغيّر المكان والزمان من دون أن نأخذ بنظر الاعتبار الموضوع والمتعلّق؟[١].

وهذه في الحقيقة جملة من التساؤلات التي ترد كإشكاليات أو استيضاحات عمّا تؤدي إلية نظرية الزمان والمكان التي توهّم البعض أنّها تستدعي تغييراً في الأحكام الإلهية، وهو ما يتناقض مع الأحكام الثابتة القائلة بأنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك.

ويعالج الحائري هذه الإشكالية مجيباً عنها بأنّ الزمان والمكان

---

(١) الحائري، كاظم، **كتاب الحياة الطيبة**، مصدر سابق: ج٢ (الاجتهاد وإشكاليات التطوير)، ص٥٥.

عندما يقومان بتغيير الموضوع «فمن الطبيعي أن يتبدّل الحكم تبعاً لذلك. ففي عصرٍ من العصور لم يكن ممكناً مواجهة الحكومات المنحرفة، ففي مثل هذه الحالة نجد أنّ الأئمّة عليهم السلام أكّدوا بشكلٍ كبير وجوب التقيّة. أمّا لو تغيّرت الشروط الزمانية، وتوافرت الأرضيّة المناسبة لمواجهة الحكومة المنحرفة، فإنّ ذلك يستدعي ظهور حكم جديد، وذلك تبعاً للتغيّر الذي طرأ على الموضوع..»[1].

وهنا لا يمكن القول بأنّ ما جرى هو تغيير في الحكم الإلهي، بل الصحيح هو أنّ الحكم تبدّل تبعاً لتبدّل الموضوع. أمّا بالنسبة لمتعلّق الحكم فهو أيضاً يخضع لنفس المسألة حيث إنّه يمكن أن يتغيّر تبعاً للزمان والمكان، وهذا ما يسبّب تغييراً في الحكم مع العلم بأنّ تغيير المتعلّق قد لا يكون له علاقة بتغيّر الموضوع.

ويمثّل الحائري لذلك «احترام الوالدين، فربّما يختلف متعلّق الحكم (الاحترام) تبعاً للزمان والمكان، إذ يمكن أن يكون الاحترام في صدر الإسلام بنحوٍ معيّن، وفي عصرنا الراهن بنحوٍ آخر»[2].

أمّا القول بأنّ الحكم يتبدّل من دون أن يقع أيّ تبديل أو تغيير في الموضوع والمتعلّق، فهذا أمر لا يمكن قبوله.

نعم يرى الحائري أنّ ذلك ممكن إذا قلنا: «إنّ فهم الفقيه يزداد بمرور الزمان ويتّجه إلى نقاطٍ أكثر، بحيث يرتاد هذا الفقيه آفاقاً

---

(١) **كتاب الحياة الطيبة**، مصدر سابق: ص٥٥ ـ ٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ص٥٦.

أخرى لم يكن السابقون قد انتبهوا إليها. ففي حالةٍ كهذه يمكن أن يتبدّل الحكم أو الفتوى.

وعلى سبيل المثال ما حصل في مسألة ماء البئر، إذ كان يُحكم بتأثّره بالنجاسة التي تسقط فيه إلى ما قبل عصر العلاّمة الحلّي، لكن منذ عصر العلاّمة الحلّي فما بعد تبدّل إلى الطهارة.

ومن الطبيعي القول بأنّ تبدّل الحكم من دون أن يطرأ أيّ تغيير على الموضوع والمتعلّق، من المسائل التي تحتاج إلى نظر وتأمّل، وتُدرس هذه الحالات كُلاًّ على حدة، ولا ينبغي التعميم إلى جميع الأحكام دون النظر في الخصوصيات والظروف المحيطة بهذا الحكم.

هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإنّ هذا لا يتجاوز أو لا يتعدّى تلك الحدود الواضحة في عدَم خرق أو انخرام قاعدة «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة».

ذلك لأنّ تغيير الكبرى الكليّة للحكم ـ كما يقول الحائري ـ يتوقّف على مجيء نبيّ ونسخه لها!

الإمام الخميني والاجتهاد الحوزوي

ورد في بعض كلمات السيد الخميني ما يشير فيه إلى المعارف والعلوم التي تُدرّس في الحوزات العلمية ودورها في بلورة وتحديد مشاكل الأمّة وسُبل معالجتها، وينطلق منها للبحث في ضرورة تجديد المناهج وتطويرها. ومما يقوله قدس سره في هذا الصدد: «إنّ مجرّد المعرفة الأصولية والفقهية غير كافية في الوقت الحاضر...».

ويعني بذلك: أنّ الاجتهاد المصطلح والمتعارف عليه في الحوزات العلمية غير كاف لإدارة شؤون الأمّة ولا يفي باحتياجاتها وفقاً لمتطلّبات العصر، وذلك لأنّ الأمّة تحتاج إلى هذا الاجتهاد ليجيب على مشاكلها الواقعية، وما لم يكن المجتهد ناظراً إلى هذه الشرائط أي الزمان والمكان، فلا يمكنه الإجابة على مشكلاتها المعاشة والمعاصرة، ولهذا نرى أنّه يحصل نوع من الانقلاب في وظيفة الفقيه وهي بيان الحكم الشرعي بناءً على دوره التقليدي، فإذا بنا نرى أن وظيفته تتبدّل إلى تعيين الموضوع حتى يستطيع أن يرجع إلى الروايات ليرى ما هو حكمه في الموضوع؟ فيضطرّ إلى تشخيص الموضوع بنفسه أو إلى الاستعانه بمجموعة من أهل الخبرة والاختصاص ليحدّدوا له طبيعة الموضوع وماهيّته...

مع العلم أنّ هذا مخالف للمنهج التقليدي في تحديد وظيفة الفقيه وكونها تنحصر في بيان الأحكام الكليّة بغضّ النظر عن الموضوعات.

ولعلّ قضية تحديد النسل تبين لنا المسألة بشكلٍ أوضح؛ فإنّه من المعلوم بأنّ إكثار النسل والأولاد من القيم الإسلاميةً التي حثّ عليها الإسلام، ولكن عندما نأتي إلى نظرية الزمان والمكان يمكننا القول بأنّ الإسلام أعطى هذه القيمة لتكثير النسل ولتزايد عدد السكّان ضمن شرائط اقتصادية وسياسية ودوليّة معيّنة، ولم يقل بأنّها قيمة مطلقة كما لو أدّى ذلك إلى الارتباط بالدول الخارجية كارتباط السيد بالعبد.

من هنا فإنّ الموضوع في زماننا هو: هل يؤدي ذلك إلى الارتباط السياسي أو لا يؤدّي؟ فالفقيه لابدّ أن يأتي إلى الساحة ليرى ويبحث

هل تكثير النسل يؤدي إلى الارتباط المشار إليه؟ أو يذهب إلى أهل الاختصاص؛ إذ قد يقول له المختصّ: بأنّ عدد السكان إذا زاد عن ٢٪ أو ٣٪ فستكون النتيجة كذا وكذا ... فالفقيه في هذه الحالة تغيّر عنده الموضوع، وإذا تغيّر الموضوع تغيّر رأي الفقيه في المسألة فلا يراها قيمة إسلامية، بل يراها تعارض القيمة الإسلامية، فقد يفتي بتحريمها، ويوجب أن يكون الأبناء اثنين أو ثلاثة فقط.

وهذه ليست من باب ولاية الفقيه، وإنّما من باب أنّ الفقيه وجد أنّ هذا الموضوع كان تحت عنوان «الواجب» أو «المستحبّ» والآن دخل تحت عنوان «الحرمة» أو «الكراهة». فإذا صار حراماً يستطيع أن يفتي في الرسالة العملية أنّ هذا حرام.

نعم، صلاحيات الحاكم تجري عندما يرتكب شخص ما هذه الحرمة، فيلجأ إلى تعزيره.

فصلاحيات الحاكم تأتي في هذا المورد، والشارع لم يعيّن لنا العقاب المترتّب على ارتكاب هذه المخالفة أو الحرمة، فتلجأ الدولة الإسلامية ضمن قانون التعزيرات إلى التدخّل لتعزير من زاد عدد أبنائه عن الحدّ المعين، وحدود التعزير تكون وفقاً لقوانين الدولة الإسلامية، وهذا تماماً كما في باب الصيام، فإنّ من أفطر في شهر رمضان يعزّره الحاكم الشرعي، لأنّ ذلك من صلاحياته، أمّا كمّية وحدود التعزير فإنّ ذلك منوط بالحكم والدولة الإسلامية وقوانينها.

والمنهج الفقهي للإمام الخميني رغم كونه منهجاً تجديدياً لكنه

يستقي منابعه وأفكاره من منهج السلف الصالح الذي أكّد الإمام ضرورة الاستفادة منه في عملية الاجتهاد وضرورة استمراره لأنّه منهج أصيل، وفي هذا يقول:

«أمّا في ما يتعلّق بمنهجيّة الدراسة والبحث التحقيقي في الحوزات الدينية فإنّني مؤمنٌ بالفقه الأصيل وأساليبه العريقة ومسلكية اجتهاد كتاب الجواهر (الاستدلالي)، ولا أُجيز التخلّف عنه، فالاجتهاد بهذه الكيفية صحيح، ولكن هذا لا يعني أنّ الفقه الإسلامي جامد غير قادر على الاستيعاب، فالزمان والمكان عنصران أساسيان مصيريّان في الاجتهاد.

فالقضية التي لها حُكمٌ معيّن في السابق، ربّما تستلزم حكماً جديداً ـ ظاهرياً ـ لوقوعها في ظلّ المعادلات الحاكمة على سياسات نظام ما واقتصاده ونظمه الاجتماعية، أي أنّ المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تجعل نفس موضوع القضية الأولى الذي ينطبق في الظاهر مع موضوع القضية الثانية موضوعاً جديداً يستلزم حكماً جديداً»[1].

فمرتكزات المنهج الفقهي للإمام الخميني وإن كانت تستبطن تطوير النظرة الفقهية للمجتهدين والفقهاء من خلال إدخال عنصري الزمان والمكان، إلاّ أنّها تؤكّد وتصرّ على المنهجية المتداولة ولكن مع بعض التطوير.

---

(١) الخمينى، **رسالته إلى العلماء والحوزات الدينية**، مصدر سابق.

المعاصرة والحداثة في فقه الإمام الخميني

يعتبر منهج الإمام الخميني قدس سره من بين مناهج فقهاء المسلمين ـ ولا سيّما الإمامية ـ منهجاً مميّزاً بل مختلفاً ومتطوّراً عن أسلوب الفقه التقليدي الموجود في الحوزات العلمية، فقد أدخل الإمام جملة من المواصفات العامّة في عملية تكوين الرؤية العلمية للمجتهد، وأعطى الفرصة والمجال الواسع للفقه الإسلامي ليطوّر نفسه من الداخل لأجل مواكبة مستلزمات العصر. ولعلّ التجربة العملية التي خاض ميدانها الإمام من حيث عملية بناء الدولة الإسلامية في العصر الحديث جعلته يندفع أكثر باتجاه معايشة مشاكل الدولة الإدارية التي تواجه تحدّيات كبيرة لتستطيع النهوض بالأمّة وفقاً لرؤية الإسلام وتبعاً لأحكامه التكليفية.

«لقد استهدف الإمام تفعيل الاجتهاد وجعله منهجاً زمنياً يقرأ النصوص ويجد لها فهماً شرعياً لا يجمد النصّ عند فهم معيّن أو قراءة بذاتها، وإنّما يتجاوز ذلك إلى أخذ ظروف الواقع والأوضاع الزمانية والمكانية والتغيّرات الكيفية للموضوعات ومقاصد روح التشريع، إضافةً إلى النظرة المستقبلية وعالمية الشريعة ومتطلّبات مجتمع معاصر يعجّ بالكثير من المشاكل والقضايا التي لم تكن مطروحة في وقت سابق على صعيد الاهتمام في الدوائر العلمية»[1].

---

(١) العبادي، إبراهيم، **الاجتهاد والتجديد**، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب الثاني، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م: ص٣٤.

فكانت دعواته على الدوام إلى العلماء والفقهاء للتقدّم على مسار الحوادث والنهوض بالمسؤولية حيث يقول: «على الحوزات الدينية والعلماء أن يمسكوا دائماً بأيديهم بزمام حركة الفكر، ويحيطوا باحتياجات المجتمع المستقبلية، وأن يكونوا دائماً متقدّمين خطوات على الحوادث ليكونوا قادرين على اتّخاذ ردود الفعل الصحيحة تجاهها، فربّما تتغيّر في السنين القادمة الأساليب المألوفة حالياً في إدارة الجماهير وتحتاج المجتمعات الإنسانية إلى الإسلام وأحكامه الجديدة لحلّ مشاكلها، لذا يجب أن يفكّر علماء الإسلام العظام من الآن بهذا الأمر»[1].

وتتجلّى قدرة الإمام الخميني وسعة أفقه العلمي في تحطيم أعظم حاجز وضعه الفقهاء الذين سبقوه والذي يجمّد النصّ الفقهي ويمنعه من التطوّر والحداثة وذلك في العديد من الفتاوى التي دعا من خلالها إلى الخروج من دائرة الاستنباط الفقهي التقليدي وإلى ضرورة فهم الروايات بما ينسجم مع المدنية الحديثة.

وهو يشير إلى الوقائع والأحداث العملية التي فرضت نفسها على حركة الاجتهاد في الفقه الإسلامي بعد قيام تجربة الحكم والدولة في الجمهورية الإسلامية التي كان عليها تأمين متطلّبات المجتمع والدولة وفقاً لمنهج الإسلام، ويبيّن بعض هذه الوقائع بقوله:

---

(١) الخميني، روح الله، **ريادة الفقه الإسلامي ومتطلّبات العصر**، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م: ص٥٦، (بيان الإمام الخميني الموجّه إلى علماء الإسلام).

«إنّ الحاجة العملية لهذه الأبحاث والمسائل من قبيل قضية الملكية وحدودها، والأراضي وتقسيمها، في الأنفال والثروات العامّة، في مسائل النقد والعملات الأجنبية والصيرفة، في الضرائب التجارية الداخلية والخارجية، في المزارعة والمضاربة والإجارة والرهن، في الحدود والديات، في القوانين المدنية، في المسائل الثقافية، والتعامل مع الفنّ بمعناه الأعمّ كالتصوير والرسم والنحت والموسيقى والمسرح والسينما والخطّ وغيرها، في المحافظة على البيئة وسلامة المحيط الطبيعي ومنع قطع الأشجار حتى داخل البيوت والأملاك الخاصّة، في مسائل الأطعمة والأشربة، في تحديد النسل عند الضرورة، أو تحديد الفواصل الزمنية للتوالد، في حلّ المعضلات الطبية كزرع أعضاء بدن إنسان وغيره في أبدان أشخاص آخرين، في قضية المعادن التي في باطن الأرض وفوق سطح الأرض، والثروات الوطنية، في تغيير موضوعات الحلال والحرام وتوسيع بعض الأحكام في الأزمنة والأمكنة المختلفة، في المسائل الحقوقية والحقوق الدولية ومطابقتها مع أحكام الإسلام، في دور المرأة البنّاء في المجتمع الإسلامي، ودورها التخريبي في المجتمعات الفاسدة وغير الإسلامية، في حدود الحرية الفردية والاجتماعية، في مواجهة الكفر والشرك والتلفيق والمعسكر التابع للكفر والشرك، في كيفية أداء الفرائض في الحركة الجوية والفضائية، والحركة باتجاه معاكس لحركة الأرض أو منسجم معها، وبسرعة أكبر من سرعتها، أو في الصعود العامودي والخروج من دائرة الجاذبية. والأهمّ من ذلك تحديد وتعيين حاكمية

ولاية الفقيه في الحكم والمجتمع... هذه جميعاً جزء يسير من آلاف المسائل التي تواجه الناس، والأحكام التي بحثها الفقهاء الكبار وأعطوا آراءهم بشأنها. وإذا كانت بعض هذه المسائل غير مطروحة في السابق ولم يكن لها مصداق عمليّ، فعلى فقهاء اليوم التفكير بها»[١].

هذا النصّ الشمولي يكشف عن كثير من القضايا التي لم تكن مورد بحث لدى الفقهاء، ويطلّ الإمام من خلاله على الواقع المعاش الذي يستدعي ثورة فقهية تبحث في هذه المسائل وتقدّم الرأي فيها، ورغم الأمثلة الكثيرة التي يطرحها فهو يعتبر أنّ هناك مجالاً للبحث بما هو أكثر من ذلك بكثير.

ومن هذه الأمثلة التي نذكرها أيضاً كشاهد على هذه الرؤية الفقهية المعاصرة ما ورد في رسالته رضوان الله عليه الجوابية على رسالة الشيخ القديري والتي أشكل فيها على فتوى الإمام الخميني حول الشطرنج والآلات الموسيقية حيث يقول:

«.... أرى من اللازم أن أعرب عن الأسف من استنباط (وفهم) سماحتكم للروايات والأحكام الإلهية.

فاستناداً إلى ما ورد في رسالتكم، تكون مصارف الزكاة منحصرةً في مصارف الفقراء وسائر الموارد المذكورة ولا سبيل اليوم (أمامنا) بعد أن ازدادت المصارف إلى مئات أضعاف المصارف السابقة.

وكذلك ـ واستناداً إلى ما ورد في رسالتكم ـ يكون «الرهان» مختصّاً

(١) الخميني، **رسالته إلى الشيخ الأنصاري**، مصدر سابق.

بسباق الخيل، و«الرماية» مختصّة بالسهام والقوس وأمثالها من «الأدوات» التي كانت تستخدم في الحروب سابقاً، واليوم أيضاً تنحصر في نفس تلك الموارد.

وبالنسبة إلى الأنفال التي أُحلّت للشيعة، فاستناداً إلى ما ورد في رسالتكم، يستطيع الشيعة اليوم ودون أيّ مانع أن يستخدموا المكائن «الكذائية» لتخريب الغابات وإبادة ما تُخفظ به سلامة البيئة فيهدّدوا بذلك «سلامة» أرواح الملايين من بني الإنسان دون أن يكون لأحد حقّ منعهم!!

واستناداً لما ورد في رسالتكم أيضاً لا يجوز هدم المنازل والمساجد التي تقع في مسير طرق من الضروري شقّها من أجل حلّ أزمة الازدحام المروري وحفظ أرواح الآلاف!! وأمثال ذلك.

بصورة عامّة فإنّ طريقة فهم سماحتكم للأخبار والروايات وطبيعة استنباطكم منها تتجاهل المدنيّة الحديثة بصورة كاملة وتفترض أنّ الناس يعيشون في الأكواخ أو الصحاري إلى الأبد»[1].

وبهذه الأمور والشواهد التي بيّنها الإمام يكون قد ضرب بعرض الحائط العقل الجامد الذي جعل الأحكام الفقهية مورداً لفهم خاصّ معزول عن حيثيات الزمان والمكان، واستطاع أن يخرج عن دائرة الفقه التقليدي ليفتي بما لم يستطع غيره الإفتاء به، ولذا كان رضوان الله تعالى عليه عرضةً لكلمات البعض من الذين تجرأوا عليه بكلمات نابية. فيختم

(١) المصدر نفسه: ص٦٢ (رسالة الإمام الخميني إلى الشيخ القديري).

هذه الرسالة مبيناً عدم اكتراثه بهذا كلّه، فيقول:

«اسعوا أن تضعوا الله وحده نصب أعينكم ولا تتأثّروا بالمتظاهرين بالقدسية والأميين من الملالي.

فإذا كان واقع الحال يجعل إعلان أحكام الله وترويجها مضرّاً بمنزلتنا ومقامنا عند الحمقى المتظاهرين بالقدسية وبعض الملالي الأميين، فليلحق بهما الضرر بأكثر ما يمكن!!» [1].

الزمان والمكان ودورهما الفقهي في كلمات العلماء

لم يكن الإمام الخميني أوّل من طرح مسألة إدخال عنصري الزمان والمكان كنمط جديد في الفقه الديني واستنباط الأحكام الشرعية بحيث يقال بأنّه رضوان الله تعالى عليه قد أوجد عوامل جديدة في عمليات الاستنباط.

نعم انفرد الإمام عن غيره من الفقهاء بتشييد الأسس والمباني لهذه النظرية وإعلاء الصوت إلى أبعد مداه لأجل المناداة بضرورة مواكبة الفقه لقضايا العصر وإصدار الأحكام على هذا الأساس، خصوصاً بعد اتّساع دائرة عمل الفقيه إلى ما هو أوسع بكثير من الدائرة التي كان يشغلها في العصور السابقة، ومتطلّبات الإنسان المعاصر أكثر بكثير من متطلّبات ذلك الإنسان الذي كان يعيش في الأزمنة الغابرة.

والفقهاء القدامى أخذوا بعين الاعتبار عنصري الزمان في بعض

---

(١) المصدر نفسه: ص٦٣.

الأحكام المنقولة عنهم كما سنرى، وهذا يكشف عن مدى العمق في البحث الفقهي لديهم وعدم جمودهم على ألفاظ النصّ.

وليس ثمّة شكّ في أنّ على كلّ مجتهد أن يكون مطّلعاً على مقتضيات الزمان داعياً لها. فوظيفة المجتهد لا تقصر على البحث في المنابع الفقهية سنداً ودلالةً فقط، بل يجب عليه أن يتحلّى برؤية بحيث يميّز في الحكم الصادر بين أن يكون قد صدر طبقاً لمقتضيات الزمان في عصر النص، أو أنّه حكم كلّي وعامّ. فقد يكون الأمر كذلك في مسألة تعلّق الدية بالعاقلة أو في الديات الستّ مثلاً، بمعنى أنّها أحكام تختصّ بزمان الصدور، من دون أن يكون ثمّة موضوعية لأيّ منها. كما أنّه هناك شكّ في أنّ الاطّلاع على مسائل العصر ووعيها، ومعرفة الموضوعات المستحدثة، هي أمور ضرورية للمجتهدين، وإلاّ إذا لم يطّلع المجتهدون عليها، ولم تكن لهم معرفة بها، فكيف يكون بمقدورهم أن يبيّنوا أحكامها ويستنبطوها؟[١].

وكشاهد ودليل على أنّ مسألة الزمان والمكان كانت من المسائل المأخوذة بعين الاعتبار في إطار عملية الاستنباط والاجتهاد لدى الفقهاء نستعرض كلمات وفتاوى بعض العلماء التي يبرز من خلالها ملاحظتهم لهذه المسألة وإدخالها في نطاق الاجتهاد الفقاهتي.

---

(١) مرعشي، محمد حسن، **مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه** (ندوة حوزوية ـ جامعة) كتاب الحياة الطيبة (الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة، منشورات معهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م: ص٥٤.

فقد روى الشيخ الصدوق في كتابه (من لا يحضره الفقيه) عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال:

«الفرق بين المسلمين والمشركين التلحّي بالعمائم»[(١)].

والتلحّي هو إدارة العمامة تحت الحنك، والاقتعاط شدُّها من غير إدارة، وسُنّة التلحّي متروكة اليوم في أكثر بلاد الإسلام كقصر الثياب في زمان الأئمّة، فصارت من لباس الشهرة المنهيّ عنها.

فالتلحّي كان من السنن المأثورة عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أرادها شعاراً للمسلمين في قبال لباس المشركين، وكانت من القضايا المتعارف عليها والمشهورة بين المسلمين مثلها مثل لبس الثياب القصيرة التي ورد استحبابها في زمن النبي صلّى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام.

إلاّ أنّ الشيخ الصدوق علّق على الحديث في شرحه له بما يوحي أنّ مرور الزمن استدعى التبديل والتغيير في هذه السنّة، فقال: «ذلك في أوّل الإسلام وابتدائه، وقد نُقل عنه صلّى الله عليه وآله أنّه أمر بالتلحّي ونهى عن الاقتعاط[(٢)].

وصرّح العلاّمة الحلّي ـ وهو من علماء القرن السادس والسابع

---

(١) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق، علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم، ط٢، ١٤٠٤هـ: ج١٠، ص٧٤٥؛ ج١، ص٢٦٠، ٨٢١.

(٢) **من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق:ج١، ص٢٦٠.

الهجري ـ بضرورة اعتبار المصالح تبعاً لتغيّر الأزمنة والعصور، فقال في«كشف المراد» في مبحث تجويز النسخ:

«الأحكام منوطة بالمصالح، والمصالح تتغيّر بتغيّر الأوقات، وتختلف باختلاف المكلّفين، فجاز أن يكون الحكم المعيّن مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به، ومفسدة لقوم في زمانٍ آخر فينهى عنه»(١).

وفي كلامه يظهر الوضوح في اعتبار كون الحكم قد يكون ذا مصلحة في زمانٍ دون آخر مما يستدعي تغيير الأحكام تبعاً لتغيير الموضوعات.

أمّا الشهيد الأوّل محمد بن مكّي الجزيني العاملي ـ من علماء القرن السابع ـ فقد صرّح بما لا يدَعْ مجالاً للشكّ بضرورة اعتبار العادات والتقاليد في زمانٍ معيّن ومقارنتها بالأزمنة الأخرى عند تشريع الأحكام، وجزم بضرورة تغييرها وفقاً لذلك، ومما قاله في هذا المجال:

«يجوز تغيير الأحكام بتغيّر العادات كما في النقود المتعاورة (المتداولة) والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب فإنّها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه، وكذا تقدير العواري بالعوائد.

ومنه: الاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق، فالمرويّ تقديم قول الزوج؛ عملاً بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول.

ومنه: إذا قدّم بشيء قبل الدخول كان مهراً إذا لم يسمّ غيره، تبعاً

(١) الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقادات**، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ: ص١٧٣.

لتلك العادة، فالآن ينبغي تقديم قول الزوجة، واحتساب ذلك من مهر المثل»[١].

وهكذا الحال مع صاحب «الجواهر» الذي صرّح أيضاً بذلك في ما قاله في مسألة بيع الموزون مكيلاً وبالعكس: «إنّ الأقوى اعتبار التعارف في ذلك وهو مختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة»[٢].

واعتبر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ـ من علماء القرن الثالث عشر الهجري ـ أنّ مسألة تغيير الأحكام تبعاً لتغيير الموضوعات وفقاً للزمان والمكان من أصول المذهب الإمامي، مع التأكيد على قاعدة حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ولذا قال في تحرير المجلة، في ذيل المادة ٣٩: «لا ينكر تغيير الأحكام بتغيّر الأزمان»:

«قد عرفت أنّ من أصول مذهب الإمامية عدم تغيير الأحكام إلاّ بتغيير الموضوعات إمّا بالزمان والمكان والأشخاص، فلا يتغيّر الحكم ودين الله واحد في حقّ الجميع لا تجد لسنّة الله تبديلاً، وحلال محمّد صلّى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك.

نعم يختلف الحكم في حقّ الشخص الواحد باختلاف حالاته من بلوغ ورشد وحضر وسفر وفقر وغنى وما إلى ذلك من الحالات

(١) إبن مكي، محمد المعروف بالشهيد الأول، **القواعد والفوائد**، طبعة النجف الأشرف: القاعدة الخامسة، ج١، ص١٥٢.

(٢) النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، ط٣، إيران، ١٩٨٨م: ج٣١، ص١٣٣.

المختلفة، وكلّها ترجع إلى تغيير الموضوع فيتغيّر الحكم فتدبّر ولا يشتبه عليك الأمر[١].

نظرية الزمان والمكان في فكر الصدر

الدراسة الموضوعية للنتاج الفكري لكلٍّ من الإمام الخميني والشهيد الصدر تبيّن عمق المنهج الفقهي الذي رُسمت أبعاده على يد كلا هذين العلمين، فالشهيد الصدر عندما أراد معالَجة المشاكل التي ابتليت بها الأمّة الإسلامية نظر نظرةً موضوعية إلى الفقه الموجود بين أيدينا والمتوارث عن كبار العلماء والفقهاء في المدرسة الإمامية ولم يمنعه ذلك من المطالبة بعملية النهوض الكبرى لهذا الفقه ليصبح على مستوى تلبية الحاجات المعاصرة، فأخرجه من دائرة الفرد وتكاليفه إلى حيث يصبح فقهاً اجتماعياً ينظر إلى متطلّبات المجتمع والدولة كما ينظر إلى متطلّبات الفرد، وأنتج لنا تلك النظرية المهمّة وهي نظرية منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي التي اتّضحت معالمها بما ذكرناه سابقاً. وعلى هذا الخطّ مشى الإمام الخميني بخطواته الرائدة وسلك درب الحداثة والمعاصرة في بيان أحكام الفقه الإسلامي لفقه الدولة الإسلامية، ليذيب الغبار عن الكثير من التساؤلات والإشكاليات التي لم يواجهها الفقه التقليدي.

وإذا كان الإمام الخميني رائداً في حركة الفقه المعاصر من حيث

---

(١) كاشف الغطاء، محمد حسين، **تحرير المجلة**، المطبعة الحيدرية النجف، ١٣٥٩هـ: ج١، ص٣٤.

إطلاقه لخصائص وعناصر الزمان والمكان كنمط جديد في الفقه الاستدلالي، فإنّ الشهيد الصدر كان قد أشار في كثير من مضامين كلماته إلى هذه النظرية وإن لم يعبّر بنفس عبارات الإمام الخميني، ولكنّ كلماته وآراءه صوّبت سهامها نحو هذا الهدف مشيراً إلى ضرورة ملاحظة خصائص الزمان والمكان في عملية الاجتهاد الفقهي باعتبارهما عاملاً أساسياً للتجديد في الموضوعات وتغيير خواصها وحالاتها السابقة.

يقول السيد الصدر:

«ذاك الواقع الساكن المحدود الذي كان يعيشه الشيخ الطوسي، أو الذي كان يعيشه المحقّق الحلّي، ذاك الواقع كان يفي بحاجات عصر الشيخ الطوسي، وكان يفي بحاجات عصر المحقّق الحلّي، لكن كم من باب وباب من أبواب الحياة فُتحت بالتدريج؟ لابدّ من عرض هذه الأبواب على الشريعة. إذا أردنا أن يستمرّ الاتجاه الموضوعي في البحث الفقهي لابدّ وأن نمدّده أفقياً على مستوى ما استجدّ من أبواب الحياة»[1].

فمعالجة واقع المجتمع المعاصر تفرض في رأي السيد الشهيد التوسّع والانفتاح على قضايا هذا المجتمع الراهن التمييز بين الواقع السابق الذي انطلقت منه فتاوى الشيخ الطوسي وغيره وبين الواقع الحالي حيث تختلف أسلوب معالجة مشكلة الموضوعات من زمنٍ إلى آخر.

---

(١) الصدر، محمد باقر، **المدرسة القرآنية**، دار التعارف، بيروت: ص٣١.

نعم ما يميّز فقه الإمام الخميني هو معايشته أكثر لهذه المشاكل والقضايا الاجتماعية؛ نظراً لخوضه تجربة قيام نهضة إسلامية ونشوء دولة تحكم على أساس الفقه الإسلامي، فكان لهذه التجربة الفريدة أثرها البالغ في بلورة فكر الإمام الفقهي على مستوى الحداثة والمعاصرة، استمدّ عناصر قوته من الآثار العظيمة لأبحاث العلماء والفقهاء القدامى الذين هم مصدر إجلال واحترام عند الإمام بما قدّموه من نتاجٍ علميّ على المستوى الفقهي، ولذا يقول قدس سره:

«إنّ الحوزات الدينية غنيّة ـ ولله الحمد ـ من جهة مصادرها العلمية وأساليبها في البحث والاجتهاد، ولديها القدرة على الإبداع، فلا أظنّ أنّ هناك منهجية للبحث في العلوم الإسلامية ـ بصورةٍ معمّقة شاملة ـ أنسب من طريقة السلف الصالح، والشاهد على صدقً هذا المدّعى هو تأريخ أكثر من ألف عام من جهود التحقيق والبحث التي بذلها علماء الإسلام الأتقياء من أجل تنمية شجرة الإسلام المقدّسة»[١].

الإمام الخميني ومواصفات المجتهد

حدّد الفقهاء في رسائلهم العملية مجموعة مواصفات ينبغي توافرها في مرجع التقليد كالأعلمية والعدالة وغيرهما من الشروط المعتبرة في الفقيه الجامع للشرائط، وجرت السيرة على اعتبار هذه الشروط أموراً تكوّن شخصية مرجع التقليد في الأمّة الإسلامية.

ولم ينفِ الإمام أو يلغي دور هذه الشروط والعناصر، ولكن ـ حرصاً

(١) الخميني، **رسالته إلى العلماء والحوزات العلمية**، مصدر سابق.

ـ منه على تفعيل دور المجتهد كفقيه ومرجع للأمّة في كلّ شؤون الحياة
ـ طرح دعوته التجديدية في مفهوم الاجتهاد ومواصفات المجتهد الذي تحتاجه الأمّة والدولة، وبيّن ذلك عبر الخطب والبيانات والرسائل التي بعث بها إلى العلماء والأوساط العلمية في الحوزة الدينية، ولا يخفى على أحد ما أحدثته هذه المواصفات التي أطلقها في مشروعه النهضوي لحركة الاجتهاد في الفقه من ردّات فعل عند الكثير من الفقهاء والمجتهدين.

وكان لدعوات الإمام هذه دورها الفاعل في الكشف عن الذهنية الحاكمة على عقله وفكره والتي انطلقت من ملامسة الواقع المعاصر، وعكست الأصالة غير المتجمدّة عند حدود ألفاظ النصّ الشرعي.

ومن النصوص التي بيّن فيها الإمام مواصفات المجتهد ما ذكره في رسالته الموجّهة إلى العلماء والحوزات العلمية الدينية إذ يقول:

«... وعليه فالمجتهد ينبغي أن يكون محيطاً بالقضايا المعاصرة، ولا تستسيغ الجماهير والشباب وحتى العامّة أن يقول مرجعها الديني: إنّني لا أعطي رأياً في القضايا السياسية»[١].

فالفقيه والمرجع دوره أن يجيب عن كلّ التساؤلات والإشكالات التي تطرح في العالم المعاصر وليس من حقّه عدم الإفتاء في ذلك.

ثم يتابع الإمام فيقول:

---

(١) الخميني، **رسالته إلى العلماء والحوزات الدينية**، مصدر سابق.

«إنّ من خصائص المجتهد الجامع المعرفة بأساليب التعامل مع مكائد الثقافة المسيطرة على العالم وتضليلاتها؛ وأن يمتلك الوعي والبصيرة في الشؤون الاقتصادية، ويكون عارفاً بكيفية التعامل مع النظام الاقتصادي المسيطر على العالم، بأنماطه السياسية وحتى الساسة ومعادلاتهم الملّقنة لهم، مدركاً لنقاط القوة والضعف في قطبي الرأسمالية والشيوعية، ومعرفة ذلك هي التي ترسم الاستراتيجية الحكومية في العالم.

المجتهد يجب أن يتّصف بالفطنة والذكاء والفراسة اللازمة لقيادة المجتمع الإسلامي الكبير، بل وحتى المجتمعات غير الإسلامية، إضافة إلى الإخلاص والتقوى والزهد، وهي الخصال التي تستلزمها طبيعة المجتهد الديني.

يجب أن يكون المجتهد مديراً مدبّراً، والحكم في نظر المجتهد الحقيقي هوالفلسفة العملية للفقه الإسلامي أجمع وفي مختلف الشؤون الحياتية لبني الإنسان»[1].

فخصال المجتهد في رؤية الإمام الاجتهادية الفقاهتية هي امتلاكه للوعي والبصيرة في الشؤون السياسية والاقتصادية ومعرفته بأمور إدارة المجتمع الإسلامي.

وإذا لم يكن المجتهد منفتحاً على هذه القضايا فهو ليس بكافٍ:

«ومن هنا فإنّ الاجتهاد المصطلح عليه في الحوزات غير

---

(١) المصدر نفسه.

كاف»[1]؛ لأنّ احتياجات العصر تفوق الأبحاث العملية للاجتهاد الحوزوي الذي يقتصر على مباحث العبادات والمعاملات التقليدية، وقد أشرنا في النصوص المتقدّمة إلى الحاجات العملية التي طرحها الإمام لتكون مورد أبحاث الفقهاء[2].

وإنّ جمود البحث الفقهي عند المسائل التقليدية يعرّض الإسلام للمهانة والتهمة والعجز والقصور عن إدارة شؤون العالم، وهل هناك ضرر على الإسلام أعظم وأخطر من هذا الضرر!! لذا يقول سماحته:

«عليكم أن تبذلوا جهدكم وكامل سعيكم لكيلا يتّهم الإسلام ـ لا سمح الله ـ بالعجز عن إدارة العالم بسبب تعقيدات القضايا الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والسياسية، وفي نفس الوقت يجب عليكم بذل كلّ ما تستطيعون للحيلولة دون وقوع ما يخالف الشرع»[3].

ويضيف الإمام إلى هذه الشروط العمل على تجسيد الفقه العملي والخروج عن الفقه النظري، وهو إذ يدعو العلماء لتحمّل مسؤولياتهم الشرعية في هذا المجال، يقول:

«يجب أن نسعى لتحقيق وتجسيد الفقه العملي للإسلام... وما لم يكن لعلماء الإسلام حضورهم الفاعل في جميع القضايا والمشاكل

---

(١) الخميني، **رسالته إلى الشيخ الأنصاري**، مصدر سابق.

(٢) انظر **رسالة الإمام الخميني إلى الشيخ الأنصاري**، مصدر سابق.

(٣) **من رسالته إلى مجمع تشخيص المصلحة**، مصدر سابق.

فلن يستطيعوا إدراك حقيقة عدم كفاية الاجتهاد الاصطلاحي»[١].

وكلّ هذه الحداثة التي نادى بها الإمام في المجال الفقهي أرادها أن تكون ناشئة ونابعة من الفقه الأصيل المتعارف عليه في الحوزات العلمية؛ يقول:

«أمّا في ما يتعلق بمنهجية الدراسة والبحث والتحقيق في الحوزات الدينية فإنّني مؤمن بالفقه الأصيل وأساليبه العريقة ومسلكية اجتهاد كتاب الجواهر»[٢].

وبهذا تكون المدرسة الفقهية الخمينية قد جمعت بين الأصالة والعراقة من جهة، والتجدّد الفقهي من جهةٍ أخرى.

(١) **من رسالته إلى الشيخ الأنصاري**، مصدر سابق.

(٢) **من رسالته إلى العلماء والحوزات العلمية.**

الفهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس المراجع والمصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

ـ نسخة المعجم المفهرس، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٥، ١٤١٧هـ.

ـ نسخة تبويب وشرح صبحي الصالح، مؤسسة الهجرة، قم.

١) **ابن شهراشوب،** (ت: ٥٨٨هـ): **٨**

مناقب آل أبي طالب، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، النجف.

٢) **ابن منظور** (جمال الدين عبد الله بن يوسف الأفريقي المصري): **٢٥**

لسان العرب، دار الفكر ودار الصادر، بيروت، عن طبعة القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٠٠هـ.

٣) **ابن الأثير**، (المبارك بن محمد) (ت:٦٠٦هـ.): **٢٧**

النهاية في غريب الحديث، تحقيق: ظاهر الزاوي ـ محمود الطناحي، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٦٤هـ.ش.

٤) **الأنصاري**، (حميد): **٦٠**

حديث الانطلاق، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران،

ط٤، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٥) **الآصفي**، (محمد مهدي): **٢٨، ٢٩**

الاجتهاد والحياة، ضمن ندوة حوار وإعداد: محمد الحسيني، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ط٢، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٦) **ابن مكّي**، (محمد المعروف بالشهيد الأوّل): **١٨٤**

القواعد والفوائد، طبعة النجف الأشرف، وتحقيق: عبدالهادي حكيم، مكتبة المفيد،قم.

٧) **الآمدي**، (علي بن محمد)، (ت:٦٣١هـ): **٢٨**

الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، نشر المكتب الإسلامي ط٢، ١٤٠٢هـ.

٨) **البرقي**، (أحمد بن محمد بن خالد): **٤٣**

المحاسن، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية.

٩) **البخاري**، (محمد بن إسماعيل): **١٤١**

صحيح البخاري، دار الفكر، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، وط٨، ١٩٨١م.

١٠) **البهائي**، (بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي)، (ت:١٠٣١هـ): **٢٨**

زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسون كريم، منشورات مرصاد، قم، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ١٣٨١هـ.ش.

١١) **التبريزي**، (محمد جواد): **١٠٤، ١١٠، ١١٥، ١١٩**

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مطبوعات إسماعيليان، قم،ط٢، ١٤١١هـ ١٣٦٩هـ.ش.

١٢) الحلّي (جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر) (ت: ٧٢٦هـ)
١ ـ كشف المراد في شرح تجريد الإعتقادات، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ: **٢٨**
٢ ـ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتحقيق وتعليق: عبد الحسين محمد علْي البقّال، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ط٣، ١٤٠٤هـ: **١٨٣**
١٣) الحرّ العاملي (محمد بن الحسن): **٦ـ ٩، ٤٥، ٧٥، ٧٦، ١٣٨، ١٤١**
تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.
١٤) الحيدري، (كمال): **٢٠، ٥١**
التفقه في الدين، بقلم: طلال الحسن، دار فراقد، قم، ط١، ١٤٢٥هـ.
١٥) الحائري، (كاظم): **١٦٩، ١٧٠**
الاجتهاد وإشكاليات التطوير، في كتاب: الحياة الطيبة.
١٦) حكيمي، (محمد رضا):
١ ـ الاجتهاد التحقيقي (قضايا إسلامية معاصرة) ترجمة: حيدر نجف وخليل العصامي، مراجعة: عبدالجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م ـ ١٤٢١هـ: **٢٦**
٢ ـ الاجتهاد وأحكام الدين وأهدافه، ضمن مجلة التوحيد، عدد٧٩، رجب ١٤١٦هـ ـ كانون الأوّل١٩٩٥م: **٣٥**
١٧) الخميني، (روح الله الموسوي)
١ ـ رسالته إلى الشيخ الأنصاري: **٣٨،٥٤، ١٧٨ـ ١٩١**

٢ ـ أنوار الهداية، مقدّمة التحقيق، تحقيق ونشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٣٧٢هـ.ش: **٦٤**

٣ ـ مناهج الوصول إلى علم الأصول، بقلم:فاضل اللنگراني، منشورات مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٣٧٣هـ.ش: **٦٦**

٤ ـ الاستصحاب، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني طهران، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٣٧٥هـ.ش: **٦٨**.

٥ ـ جواهر الأصول، تمهيد بقلم السيد اللنكرودي، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٣٧٦هـ.ش: **٦٩**

٦ ـ صحيفة النور: **١٤٦**.

٧ ـ رسالة الإمام الخميني وبيانه إلى المراجع والعلماء والحوزات العلمية، رجب، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م: **١٥٩، ١٧٤، ١٨٧ ـ ١٩١**.

٨ ـ رسالته إلى مجمع تشخيص المصلحة، ١٩٨٨/١٢/٢٩م: ١٦٠، ١٩٠

٩ ـ ريادة الفقه الإسلامي ومتطلّبات العصر، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م: **١٧٦**.

١٠ ـ رسالة الإمام الخميني إلى الشيخ القديري: **١٧٩**.

١١ ـ الحكومة الإسلامية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط٢، ٢٠٠٢م: **٣٧**.

١٢ ـ الاجتهاد والتقليد، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني. طهران، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٣٧٦هـ.ش: **٧٧، ١٣١ ـ ١٣٨**

١٨) **الخوئي**، (أبو القاسم): **١٠٨**
منهاج الصالحين، منشورات مدينة العلم، قم، ط٢٨، ١٤١٠هـ.
١٩) **الراغب الأصفهاني**، (الحسين بن محمد): **١٩، ٤٧، ٤٨**
مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، قم، ط٣، ١٤٢٤هـ.
٢٠) **الرازي** (أبو عبد الله محمد بن عمر المعروف بفخر الدين): **٣٩**
التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢.
٢١) **الري شهري**، (محمد): **٤٠، ٤٤، ١٥٣**
ميزان الحكمة، تحقيق ونشر دار الحديث، قم، ط١، ١٤١٦هـ.
٢٢) **سبحاني**، (جعفر): **١١، ١٥،**
رسائل ومقالات، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط١، ١٤٢١هـ.
٢٣) **شمس الدين**، (محمد مهدي): **٤٧، ٧٥**
الاجتهاد والتقليد (بحث فقهيّ استدلاليّ مقارن)، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.
٢٤) **الصدر**، (محمد باقر).
١ ـ الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، مجلة الغدير، بيروت، عدداً، ديسمبر ١٩٨٠م ـ صفر١٤٠١هـ: **٢٤، ٨٨، ٨٩، ٩٥**
٢ ـ اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، ط٢٠، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م: **١٢٢ ـ ١٣١، ١٤٠.**
٣ ـ المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت: **١٨٦**
٤ ـ المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، ومكتبة النعمان، النجف

الأشرف، ط٢، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م: **٦٢.**

٢٥) الصدوق، (محمد بن علي بن بابويه): **١٨٢**

من لا يحضره الفقيه، تحقيق:علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٢٦) الطباطبائي، (محمد حسين): **١٨، ١٩، ٢٣، ٣٩**

الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدّسة. عن طبعة الأعلمي، بيروت، ١٩٧٣م.

٢٧) الطهراني (آقا بزرك): **٣١ ـ ٣٦، ٦٣**

تاريخ حصر الاجتهاد، تحقيق محمد علي الأنصاري، منشورات مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، إيران، مطبعة الخيام، ١٤٠١هـ

٢٨) العبادي، (إبراهيم): **١٧٥**

الاجتهاد والتجديد، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب الثاني، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٩) الغزالي، (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد)، (ت: ٥٠٥هـ.): **٢٩، ٣٠**

المستصفى في علم الأصول، تصحيح محمد عبدالسلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٣٠) الغروي الأصفهاني، (محمد حسين)، (ت:١٣٦١هـ): **٢٩.**

نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق: مهدي أحدي أمير كلائي، انتشارات سيد الشهداء، قم، ط١، ١٣٧٤هـ.ش.

٣١) فخر، (علي سادات): **١٦٧**

كتاب الحياة الطيبة، ج١، مقالة بعنوان:الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة، إصدار معهد الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣٢) **الكليني**، (محمد بن يعقوب): **٦، ٧، ٤١ ـ ٥٦**

أصول الكافي، تحقيق:علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية،قم ، ط٥، ١٣٦٣هـ.ش.

٣٣) **الكاشاني**، (المولى الفيض محمد بن المرتضى)، (ت: ١٠٩١هـ): **٥٠**

المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، تعليق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٤ د.ت.

٣٤) **كرجي**، (د. أبو القاسم): **١٤٨**

كتاب الحياة الطيبة ج٢، ضمن مقالة: الإجتهاد وإشكاليات التطوير (ندوة: مرتكزات الإجتهاد المعاصر ومبانيه)، إصدار معهد الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله العالي للشريعة والدراسات، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣٥) **كاشف الغطاء**، (محمد حسين): **١٨٥**

تحرير المجلة، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٥٩هـ.

٣٦) **اللكهنوي**، (حامد حسين): **٣٤**

عبقات الأنوار في إمامة الأئمّة الأطهار، تعريب وتحقيق وتنظيم: علي الحسيني الميلاني، مطبعة مهر، قم، ١٣٩٨هـ.

٣٧) **مطهّري**، (مرتضى)

الإسلام ومتطلّبات العصر، ترجمة: علي هاشم، دار الأمير، بيروت،

ط١، ١٩٨٨م: **١١، ٩٧، ٩٨.**
مفاهيم إسلامية (الدين شمس لن تغيب)، دار التيار الجديد، بيروت، ط١، ١٩٨٨م: **١٢، ١٣.**
٣٨) معرفت (محمد هادي): **٨٢، ١٦٥**
كتاب الحياة الطيبة، ج٢، ضمن مقالة: الإجتهاد وإشكاليات التطوير، إصدار معهد الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله العالي للشريعة والدراسات، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.
٣٩) المظفّر، (محمد رضا): **٨١، ٨٥**
المنطق، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٣م.
٤٠) مرعشي، (محمد حسن): **١٨١**
كتاب الحياة الطيبة، ج٢، ندوة بعنوان: مرتكزات الإجتهاد المعاصر ومبانيه، منشورات معهد الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.
٤١) المرتضى، (علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي) (ت٤٢٦هـ.) : **٢٧**
الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتقديم وتعليق: د. بو القاسم گرجي، دانشگاه طهران، ١٣٤٦هـ.ش.
٤٢) المقريزي، (تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي): **٣٧**
المواعظ والإعتبار في الخطط والآثار.
٤٣) النيسابوري، (مسلم بن الحجاج): **١٤١**
صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت.

٤٤) **النجفي**، (محمد حسن): ١٨٤

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام،تحقيق: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية،ط٣ ، إيران، ١٣٦٧هـ.ش.

٤٥) **النراقي**، (المولى أحمد بن محمد بن مهدي)

عوائد الأيام، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ط١، ١٤١٧هـ، ١٣٧٥ هـ. ش.

فهرس الموضوعات

الفصل الأوّل

الفقه الإسلامي وضرورة الاجتهاد

الفصل الثاني

أسباب المشكلة في الفقه الإسلامي المعاصر

الفصل الثالث

النظريات الفقهية فى المدرسة الإمامية

الفصل الرابع

الإمام الخميني ونظرية الزمان والمكان

الفهارس التفصيلية

صدر للسيد كمال الحيدري

١. **التوحيد: بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (جزءان)**
تقرير: جواد علي كسار (الطبعة السادسة)

٢. **معرفة الله (جزءان)** (الطبعة الثانية)
بقلم: طلال الحسن

٣. **أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسّرين (في جزأين)** (الطبعة الثانية)

٤. **بحث حول الإمامة.**
حوار بقلم: جواد علي كسار (الطبعة السابعة)

٥. **العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني.**
تقرير: محمد القاضي (الطبعة الثانية عشرة)

٦. **الشفاعة.. بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها** (الطبعة الثانية)

٧. **تأويل القرآن: النظرية والمعطيات.** (الطبعة الأولى)

٨. **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة** (الطبعة الثالثة)

٩. دروس في الحكمة المتعالية (صدر منه جزءان) (الطبعة الرابعة)

١٠. شرح بداية الحكمة (جزءان) (الطبعة الثالثة)
تقرير: الشيخ خليل رزق

١١. التربية الروحية: بحوث في جهاد النفس (الطبعة الثامنة)

١٢. من الخلق إلى الحقّ .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة
بقلم: طلال الحسن. (الطبعة الثانية)

١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي.
تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد (الطبعة الرابعة)

١٤. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين. (الطبعة الثانية)
ويشمل الرسائل التالية:
* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني)
* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا
* المدارس الخمس في العصر الإسلامي
* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن
* خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر

١٥. عصمة الأنبياء في القرآن (الطبعة الخامسة)
تقرير: محمود نعمة الجياشي

١٦. **يوسف الصدّيق.. رؤية قرآنية.**

تقرير: محمود نعمة الجياشي (الطبعة الثانية)

١٧. **التفقّه في الدين.**

بقلم: الشيخ طلال الحسن (الطبعة الثانية)

١٨. **التقوى في القرآن: دراسة في الآثار الاجتماعية** (الطبعة السابعة)

١٩. **مفهوم الشفاعة في القرآن**

تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي (الطبعة الثانية)

٢٠. **التوبة: دراسة في شروطها وآثارها**

٢١. **مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق**

تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي

٢٢. **مقدّمة في علم الأخلاق**

وقد جمعت الكتب (١٩ ــ ٢٢) في كتاب مستقلّ بعنوان:

في ظلال العقيدة والأخلاق .

٢٣. **الإعجاز بين النظرية والتطبيق**

بقلم: الشيخ محمود الجياشي (الطبعة الثالثة)

٢٤. **القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه** (الطبعة الأولى)

بقلم: محمود نعمة الجيّاشي.

٢٥. **الظنّ؛** دراسة في حجّيته وأقسامه (الطبعة الأولى)

بقلم: محمود نعمة الجيّاشي.

٢٦. **لا ضرر ولا ضرار؛** بحث فقهي (الطبعة الخامسة)

٢٧. **العرفان الشيعي..** رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة

بقلم: الشيخ خليل رزق (الطبعة الأولى)

٢٨. **الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة** (الطبعة الأولى)

بقلم: الشيخ علي العليّ

٢٩. **الدروس** (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر) في أربعة أجزاء (الطبعة الأولى)

بقلم: علاء السالم

٣٠. **مدخل إلى الإمامة** (الطبعة الخامسة)